

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन

मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,

धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६

संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ५१ । अंक ८ । मे १९९८

॥ श्री तुकारामांचें हस्ताक्षर ॥

अनुक्रमणिका

मुखपृष्ठ :

देहूनिवासी संतशिरोमणी तुकाराममहाराजांच्या वंशजांच्या संग्रही असलेल्या, श्रीतुकोबारायांच्या हस्ताक्षराचा ठसा प्रा. सदानंद मोरे यांनी आम्हांला उपलब्ध करून दिला याबद्दल आम्ही त्यांचे आभारी आहोत. (काळ्या व लाल शाईचा उपयोग मुळातच आहे.) महिपतीबुवा ताराबादकर यांच्या निर्णयसागर प्रेस, मुंबई यांनी १९०८ साली प्रकाशित केलेल्या तुकारामचरित्रात समाविष्ट केलेल्या वैकुंठगमनाच्या चित्राचा उपयोग येथे केला आहे. हे चित्र प्रा. सदानंद मोरे यांच्या सौजन्याने उपलब्ध झाले.

ंचे आभार.

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५१ । अंक ८ । मे १९९८
वैशाख-ज्येष्ठ, शके १९२०
किंमत रु. १५/-
वार्षिक वर्गणी रु. १६०/-

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* *नवभारत*, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
वसंत पळशीकर
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका

नवभारत

अ नु क्र म

मुखपृष्ठ : **सुजित पटवर्धन**

अनुक्रमणिका

‘विचारांची सत्ता’ आणि सर्वोदय समाज

गांधीहत्त्येनंतर गांधींना अनुसरणाऱ्या कार्यकर्त्यांची सेवाग्राम येथे मार्च १९४८ साली परिषद भरली. गांधीहत्त्येच्या अकल्पित घटनेने त्यांच्या अनुयायांची स्तंभित मनोवस्था झालेली होती. यांच्यापैकी अनेकांच्या जीवनात गांधी हे ‘बापू’ – म्हणजे पिता – होते. कुटुंबातला कर्ता माणूस, मागची काही व्यवस्था करण्यापूर्वीच, एकाएकी गेला तर ज्या प्रकारची शोकाकुल भावावस्था असते, जी पोकळी निर्माण झाल्याची भावना उत्पन्न होते आणि बुद्धी सुन्न व बधिर झालेली असते तशी बड्या बड्या अनुयायांचीही अवस्था झालेली होती. सेवाग्रामच्या परिषदेमध्ये होत राहिलेल्या व्याख्यानांचा व अनौपचारिक संभाषणांचा सूर काय राहिला असेल याची कल्पना करता येते.

गांधींच्या प्रमुख शिष्यांमध्ये विनोबांची गणना जरूरच होत होती. स्वातंत्र्यलढ्यात त्यांचा सहभागही राहिला होता. विनोबांचा एक दरारा व धाकही होता. पण एक विक्षिप्त, फटकळ आणि अतिरेकी कर्मठ म्हणून त्यांचा लौकिक होता. ‘गांधी परिवार’ही, काही अपवाद वगळल्यास, त्यांच्यापासून अंतर राखून असे म्हटले तर ते वस्तुनिष्ठ विधान ठरेल.

विनोबा, अर्थातच, परिषदेला आलेले होते. गांधीहत्त्येचा आघात त्यांच्याही व्यक्तित्वावर मोठाच होता; पण ज्यांचे चित्त विचलित नव्हते, स्थिर होते व दृष्टी स्वच्छ होती अशा अपवादभूत व्यक्तींपैकी ते एक होते. विनोबा गांधींच्या निकटवर्तियांपैकी एक असले तरी ते कायम स्वतंत्र व स्वावलंबी होते.

परिषदेत विनोबांची दोनेक भाषणे झाली. त्यांनी आपला ठसा परिषदेवर उमटविला. गांधींच्या निष्ठावंत अनुयायांची एक संघटना बांधावी, एक राष्ट्रीय स्मारक उभारावे यासारख्या सूचना पुढे आलेल्या असणारच. त्या मान्य होऊन समित्या स्थापन करणे त्या समित्यांचे पुढारीपण काहींनी हाती घेणे या गोष्टी एरवी झाल्या असत्या. तसे काही न घडता, ‘सर्वोदय’ च्या विचारावर निष्ठा असणाऱ्या गांधींच्या मंडळींनी आपण एका समाजाचे सभासद आहोत असे मानावे आणि वर्षातून एकदा एकत्र जमावे, विचारविनिमय करावा, असे ठरले. हीच ‘सर्वोदय समाजा’ची स्थापना होय. आमच्या आठवणीनुसार, विनोबांचे एक पट्टशिष्य वल्लभस्वामी यांची सर्वोदय समाजाचे मंत्री म्हणून निवड झाली. आम्हाला असे आठवते की, विनोबांच्या मुलुखावेगळ्या कल्पनेनुसार, मंत्र्याची कामे मुख्यतः तीन असणार होती. सर्वोदय समाजात सामील व्हायची इच्छा जे प्रकट करतील अशांची एक खतावणी ठेवणे; (२) ज्या त्या वर्षी संमेलनासाठी कोठे जमावयाचे ते ठरवणे; आणि (३) सर्वांना पत्रे पाठवून संमेलनाच्या जागा-तारखा-व्यवस्था याबद्दल कळविणे. सर्वोदय समाजाचे कार्यालय वल्लभस्वामींच्या खांद्यावरील पडशीत/शबनममध्ये राहील, व ते वल्लभस्वामींसोबत फिरते राहील, असे विनोबा या समाजाचे वैशिष्ट्य सांगत.

विनोबांच्या डोळ्यासमोर भारतातील पारंपरिक मेळे, जत्रा, वाऱ्या, यात्रा यांचा नमूना होता. अनेक ठिकाणी तो दिवस सोडला तर वसती अशी नसते; म्हणजे, कायमची अशी कोणतीच निवास, भोजन, पाणी, संडास इत्यादींची व्यवस्था नसते. येणारे भाविक लोक आपली आपली व्यवस्था करतात. लोक मोठ्या संख्येने जमणार म्हटल्यावर काही लोक दुकानेही लावतात – लोकांची खाण्यापिण्याची व्यवस्था करण्यासाठी. मोठा संघटित असा एकत्र एक कार्यक्रम आयोजित केलेला असतो असेही नाही. सर्वोदय समाजाचे संमेलन मुख्यतः या पारंपरिक घाटाला अनुसरुन व्हावे असे विनोबांना अभिप्रेत होते.

१९५१ साली हैदराबाद शहराच्या सीमेवरील शिवरामपल्ली गावी एका संस्थेच्या शेतीवर संमेलन भरले होते. विनोबा पदयात्रा करीत संमेलनाच्या जागी पोचले. एव्हाना विनोबांना सर्वोच्च नेत्याचे स्थान प्राप्त झाले होते. आणि ते विनोबांच्या कल्पनेतील संमेलन न राहता, एका व्यवस्थितपणे आयोजित केलेल्या संघटनेच्या वार्षिक परिषदेचे रूप त्याला प्राप्त झाले होते. पण भूदान आंदोलन अजून भविष्यात दडलेले होते आणि त्यामुळे परिषदेतील व्याख्याने व चर्चा एका मुख्य कार्यक्रमाभोवती केंद्रित नव्हती.

त्याच वर्षी १८ एप्रिल रोजी पोचमपल्ली गावी पहिले भूदान उत्स्फूर्तपणे दिले गेले आणि गांधींना अनुसरणाऱ्या, मानणाऱ्या हजारो लहानमोठ्या कार्यकर्त्यांना नवसंजीवन देणारा कार्यक्रम हाती आला. याच काही वर्षांत गांधींचे काम करणाऱ्या विभिन्न अखिल भारतीय संस्था – चरखा संघ, ग्रामोद्योग संघ, कृषि-गोसेवा संघ आदि – एकमेकांत विलीन होऊन सर्व सेवा संघ ही संस्था/संघटना अस्तित्वात आली. अल्पावधीत भूदान

आंदोलनाचे, देशव्यापी चळवळ म्हणून, संयोजन व व्यवस्थापन सर्व सेवा संघाकडे अनिवार्यपणे आले, आणि ती जबावदारी सर्व सेवा संघाने पत्करलीही. तितक्याच अटळपणे सर्वोदय समाजाचे वार्षिक संमेलनाचे आयोजनदेखील सर्व सेवा संघाकडे आले, व ही जवाबदारीही संघाने पत्करली. औपचारिकतः सर्वोदय समाजाचे स्वतंत्र अस्तित्व कागदावर टिकून राहिले असेलही, व्यवहारात; सर्वोदय समाजाचे संमेलन म्हणजे भूदान आंदोलनात सहभागी असलेल्या कार्यकर्त्यांचे वार्षिक संमेलन, असे झाले.

कालांतराने, भूदान-ग्रामदान आंदोलनाशी जोडलेल्या लोकांना 'सर्वोदयवादी' असे नामाभिधान प्राप्त झाले. गांधीप्रणीत विविध रचनात्मक कार्यांमध्ये सहभागी असलेल्या, पण भूदान-ग्रामदान आंदोलनात विशेष सहभाग नसलेल्या कार्यकर्त्यांची ओळख त्या त्या कामावरून होऊ लागली. 'गांधीवादी' सर्वोदयवाले असतीलच असे नाही, हा फरकही केला गेला. उदाहरणार्थ, राजेंद्रप्रसाद, मोरारजी देसाई यांची ओळख 'गांधीवादी' अशी; तर विनोबांच्या आंदोलनात असलेले ते सर्वोदयी.

सर्वोदय समाजाची कल्पना स्वीकृत झाली त्या संमेलनात व नंतरच्या काही वर्षांमध्ये विनोबा काय म्हणाले ते पाहू या.

(१) 'सर्वोदय' याने सवका उदय। किसीका उदय और किसीका अस्त, ऐसी बात नहीं। इसमें सर्वभूतहिते रतः की कल्पना भरी है।

(२) अव 'समाज' के बारे में। 'संघ' न कहते हुए जो 'समाज' शब्द रखा है, वह साहित्यिक दृष्टि से नहीं, वल्कि इसके पीछे एक विचार है। 'संघ' शब्द में विशिष्ट अर्थ है। उसमें व्यापकता की कमी है। इसके विपरीत 'समाज' व्यापक है और 'सर्वोदय' शब्द के कारण उसकी व्यापकता परिपूर्ण हो जाती है। नाम का परिवर्तन महत्त्व की चीज होती है। वहुत-सा काम तो नाम से ही हो जाता है। अच्छे नामों में जीवन-परिवर्तन कर देने की शक्ति होती है।

(३) 'सर्वोदय-समाज का प्रत्येक सेवक सर्व-तंत्र-स्वतंत्र है। उसे किसी प्रकार का वंधन नहीं। .... हां, वह एक ही वात नही कर सकता – सत्य और अहिंसा को छोड नही सकता।

(४) हमारा यह काम किसी संप्रदाय का काम नही है। "सर्वोदयवाले" यह शव्द भी सुनायी न पड़े, क्योंकि यह शव्द ही गलत है। ... नही तो देखते देखते यह सर्वोदय-समाज, आज अनुशासनवद्ध न होने पर भी, आगे पार्थिव और सांप्रदायिक वन जायेगा और हम दूसरोंसे अलग हो जायेंगे।

(५) जिनके नाम दफ्तर में दर्ज नहीं, लेकिन इसी काम को कर रहे हैं, वे भी इस समाज के सेवक है। ... इस विचार में श्रद्धा रखनेवाले सव कोई इस सम्मेलन में आ सकते हैं। जो अपने नाम न भेजें और इस संमेलन में भी न आयें, लेकिन अपने स्थान पर ही काम करते रहें, वे भी इस समाज के सेवक हैं। जो अपने को 'सेवक' नही कहलाते हैं, लेकिन काम यही करते हैं, वे भी सर्वोदय-समाज के सेवक हैं। ऐसा व्यापक हमारा सर्वोदय-समाज है।

(६) हम चाहते हैं कि वही (सर्व सेवा संघ) हमारे कार्य का यंत्र हो, और यह सर्वोदय-समाज सह-विचार, सह-चिंतन, तत्त्व-संकीर्तन और नामजप का साधन वने।

(७) सर्वोदय-समाज शिथिल या अशिथिल रचना न होकर एक अ-रचना होगी – विचार की सत्ता मान्य करनेवाला वह समाज होगा। वह समाज केवल विचार के आधार पर ही खड़ा रहना चाहता है।*

विनोवांची मूळ कल्पना व नंतर घडलेला व्यवहार यात अंतर पडले. विनोवांच्या हयातीतच पडले. सर्वोदय संम्मेलन हे सर्व सेवा संघ या 'यंत्रा' कडून भूदान-ग्रामदान आंदोलनाला केंद्रस्थानी ठेवून आयोजित होऊ लागल्यावर, विनोवांनी जो धोका पाहिला-सांगितला होता तो खरा ठरला "सर्वोदयवाले" असे लेवल लागले व 'हम दूसरोंसे अलग हो गये' अशी स्थिती उत्पन्न झाली. असो.

सर्वोदय समाजाचा 'सेवक' कोण आहे हे त्रयस्थाने कसे ओळखावे? विनोवांनी तीन लक्षणे वा कसोट्या सांगितल्या आहेत. (१) तो सर्वभूतमात्रांच्या हिताचा विचार करील. श्रीमंत-गरीव, कामगार-मालक, हिंदू-मुस्लिम, स्त्री-पुरुप, काळा-गोरा असे भेद करून, त्यांपैकी अमुकाच्या भल्याचा तेवढा विचार मी करीन असे म्हणणारा तो नसेल. आता, ही तशी अधिक अवघड गोष्ट आहे. मालकाच्या 'हिता'चा विचार करताना मजुराला विसरावयाचे, वा उलट; त्या त्या वेळी जो समोर वा जवळचा

* १ ते ७ पर्यंतची अवतरणे *'विनोबा साहित्य, खंड १५, आरोहण'* मधून घेतलेली आहेत, पृ.११-१४. (संपादकः कांतिशाह; परंधाम प्रकाशन, ग्रामसेवा मंडळ, पवनार (वर्धा), ४४२ ११, १९९६.

असेल त्याचाच विचार करावयाचा, असे नाही. असे जेव्हा आपण करतो तेव्हा, आपण, खरे तर, त्या त्या वेळी ज्याचा पक्ष घेतलेला असेल त्याचा स्वार्थ कसा साधेल, इतरांच्या विरोधातही तो कसा साधेल याचा विचार करीत असतो. ही भूमिका सर्वोदयाची भूमिका नाही. सर्वोदयाच्या विचारानुसार, 'हिता'ची व्याख्याच अशी की जे घडल्याने जितके पक्ष असतील तितक्यांचे एकाच वेळी भले होईल; आणि भले होण्याच्या ओघात वैमनस्य, शत्रुत्व व कलह उत्पन्न करणारे भेद व अंतर कमी होईल आणि एकमेकांविरुद्ध पक्ष बांधून दंड ठोकून उभे राहण्याची गरज उरणार नाही.

सर्वोदयाचा विचार, व्यक्तिवादी विचारप्रणालींपासून तर वेगळा आहेच, पण परिवर्तनवादी बहुतेक सर्व डाव्या व पुरोगामी विचारप्रणाल्यांहूनही वेगळा पडतो.

सर्वांचे हित ज्यात साधले जाते अशी एक स्थिती कल्पिली तर त्या स्थितीपासून आपण सगळेच कमी-अधिक अंतरावर आहोत, आणि ती स्थिती गाठण्यासाठी वाटचाल करावयाची आहे, असे होईल. व्यक्ती व समूह म्हणून मानवमात्राचे भले कशात आहे? कोणते जीवन चांगले आहे? या प्रश्नांची उत्तरे सर्व-तंत्र-स्वतंत्र भूमिकेतून व्यक्ती देईल. पण तिच्याही विचारानुसार भले, चांगले सर्वांसाठी तेच एक असणार. मग, बाह्यतः कोणत्याही परिवर्तनवादी, नवसमाजनिर्मितीवादी चळवळीत क्रियाशील नसलेली व्यक्ती जर जे भले/चांगले आहे ते स्वतःच्या जीवजात मूर्त करीत जगत असेल तर ती व्यक्ती सर्वोदय समाजाची 'सेवक' ठरते. तिच्या रोजच्या जगण्यामधून, तिच्या संपर्कात येणाऱ्या माणसांबरोबरील संभाषणामधून, सर्वोदयाचा विचार पसरत राहणार. अशी व्यक्ती 'सेवक'च असणार; कारण, तिला स्वतःचा स्वार्थ असा काही उरलेला नसणार. निःस्वार्थीपणे आपल्या हातून जे जे घडते ती ती सेवाच असते.

(२) सर्वोदयाचा विचार मानणारा 'सेवक' सत्य-अहिंसेवरच्या मार्गावरुन च्युत होणार नाही.

'सत्य' हा शब्द कसा समजून घ्यायचा, हा एक अवघड मुद्दा आहे. विज्ञान जी तथ्ये व जे नियम शोधून काढते ते व्यक्तिनिरपेक्ष असतात; ती सर्वांसाठी तीच एक असतात. माणसाने कसे जगावे, इतरांसोबत कसे वागावे, संबंध कसे ठेवावेत यासारख्या प्रश्नांच्या बाबतीत शोधाच्या वैज्ञानिक रीती वापरून, त्या चौकटीत सर्वांसाठी तीच एक अशी तथ्ये वा नियम सांगता येत नाहीत. गांधींनी हा शब्द कसा समजावून घेतला हे पाहणे येथे पुरेसे आहे. सर्वांचे भले/हित कशात आहे या प्रश्नाचे उत्तर निरहंकार व अनासक्त होऊन व्यक्ती जेव्हा देते तेव्हा जे उत्तर हाती येते ते 'सत्य' असे त्यांनी म्हटले. ते उत्तर दैनंदिन जीवनातल्या वर्तन व कृती यांच्या संदर्भातले माझे नैतिक कर्तव्य स्पष्ट करते. ज्यामध्ये सर्वांचे भले/हित नाही, जे सर्वांसाठी चांगले नाही ते 'सत्य' नसते. स्वाभाविकच, सर्वांचे भले/हित ही व्यक्तिगणिक बदलणारी गोष्ट असू शकत नाही. जर सर्व व्यक्ती पूर्णपणाने निरहंकारी व अनासक्त झाल्या तर सर्वांचे 'सत्य' एकच ठरणार.

व्यवहारात माणसे सर्वांचे भले/हित कशात आहे याचा शोध घेत नाहीत. आणि जेव्हा ती तो शोध घेतातही तेव्हा ती पूर्णपणाने निरहंकारी व अनासक्त असतातच असे नाही. या कारणाने वस्तुतः सत्य केवळ एकच असले तरी, व्यवहारात ज्याला त्याला उमगलेले सत्य वेगळे वेगळे असल्याचे चित्र निर्माण होते.

सर्वांचे भले मी चिंतित असलो तरी, 'सर्वांचे भले', 'भले म्हणजे काय' याविषयी जे मला योग्य प्रमाण वा खरे वाटते तेही माझ्या उत्तराचा आशय निश्चित करते. त्यानेही 'सत्ये' अनेक होतात.

एखादा माणूस कितीही थोर असला तरी तो माणूस आहे म्हणजेच स्खलनशील व अपूर्ण राहण्याची शक्यता गृहीत धरावी लागते. (माणसाचे पाय मातीचेच असतात.) या मर्यादेचे भान ठेवून गांधींनी अहिंसक मार्गाचा आग्रह राखला. आत्मक्लेशाचा मार्ग सांगितला.

आता, जी व्यक्ती सर्वांचेच भले चाहत असेल, सर्वांच्या 'उदया'साठी सक्रिय असेल तिच्या ठायी भूतमात्राविषयी आत्मीयता असेल, बंधुभाव व सहानुभाव असेल. अशी व्यक्ती हिंसेचा अवलंब कसा करील?

जी व्यक्ती वा जो समूह दुष्टत्वाचा (ईव्हलचा) मूर्तिमंत अवतार असेल त्या व्यक्तीचे वा समूहाचे निस्वार्थीपणे, करुणेपोटी निर्दालन, पारिपत्य होऊ शकते की नाही? आणि, आत्म्याचे अमरत्व मानले तर, निर्दालन केले जाते ते नश्वर देहाचेच. वेदनेने तडफडणाऱ्या वासराचा वा रेबीस रोगाने पिसाळलेल्या कुत्र्याचा जीव घेण्याची हिंसा 'खरे तर' अहिंसाच होय अशी भूमिका गांधींनी जवळपास घेतली हे आपल्याला माहीत आहे.

मानवी जीवन व्यवहारात सत्य व अहिंसा यांच्या मार्गावरून चालायची गोष्ट पेचातून पूर्णपणे मुक्त असणारच नाही, याचे

भान गांधींइतकेच विनोबांनाही असणारच.

त्या दोघांनीही सामान्य नियम सांगितला. नियमाला अपवाद करून वागण्यासाठी जो अधिकार कमवावा लागतो तो अधिकार आपण कमावलेला नाही माणसांशी व्यवहार करण्याच्या संदर्भात तरी–असे मानणे शहाणपणाचे व उचित होय यावर गांधींनी भर दिला एवढे ध्यानात ठेवणे पुरेसे आहे.

(३) सर्वोदय समाजाचा 'सेवक' हा सर्व-तंत्र-स्वतंत्र असेल आणि सर्वोदय समाज ही एक अ-रचना असेल, अशी दोन वैशिष्ट्ये वा लक्षणे विनोबांनी सांगितली.

'तत्त्व-संकीर्तन' व 'नामजप' हे शब्दही त्यांनी वापरले आहेत. 'बहुतसा काम तो नाम से ही हो जाता है।' असेही त्यांनी म्हटले.

आपण जो विचार करतो त्याचे योग्य नामकरण करण्याचे महत्त्व आपण स्वतःच बहुतेक वेळा मानीत नाही. शब्द, मंत्र यांचे सामर्थ्य वारंवार अनुभवाला येऊनही आपण या गोष्टी पुरेशा विश्वासाने वा गांभीर्याने घेत नाही. उलट 'जप' हीआपणा आधुनिक, सुधारक, बुद्धिप्रामाण्यवादी-इहवादी मंडळींमध्ये कुचेष्टेचा विषय बनलेली आहे. जप हा नेहमीच अंधश्रद्धेचा पोकळ, यांत्रिक आविष्कार असतो; तो लोकांमध्ये अंधश्रद्धा व अडाणीपणा वाढविणारा असतो, असे गृहीत धरलेले आहे. जप त्याही प्रकारे केला जातो ही वस्तुस्थिती आहे. पण या कारणाने विनोबांच्या भूमिकेतले मर्म दृष्टिआड होता कामा नये.

नामजप करणाऱ्याचे व्यक्तित्व-चारित्र्य आणि त्याचे जीवन त्या नामजपाशी संवादी असायला हवे. तसे जर ते असेल तर शब्दाला वजन प्राप्त होते व मंत्रामध्ये सामर्थ्य पैदा होते. विचार, उच्चार आणि आचार असे तीन टप्पे विनोबा करतात. प्रत्येक टप्प्याचे महत्त्व मानतात.

विचार योग्य असणे पुरेसे नसते; तो बळाच्या जोरावरच प्रस्थापित करावा लागतो, अशीच परिवर्तनवादी चळवळींची धारणा आहे. अगदी लोकशाही पद्धतीवर भरवसा टाकणारेही संख्याबळाची तर गोष्ट करतातच. आणि संख्याबळाच्या जोडीला पैशाचे पाठबळ, वासना-विकारांची उन्मत्त शक्ती, आणि प्रसंगी पाशवी बळ यांच्याही गोष्टी करतात. मग, पुष्कळदा, विचारांची योग्यता, खरेपणा, त्यांची प्रस्तुतता ही बळाने प्राप्त केलेल्या यशाच्या कसोटीवर ठरू लागते.

विनोबांचा हा विशेष राहिला की विचारांच्या अंगभूत सामर्थ्यावर, माणसाच्या विचार समजून घेण्याच्या क्षमतेवर व विचार जर मनात रुजला तर उच्चार व आचाराच्या दिशेने त्याचे पाऊल पडणारच या माणसाच्या सद्भावावर त्यांचा सदैव अदम्य विश्वास राहिला. विचारांवर आणि मानवी विवेक बुद्धीवर अशी असीम निष्ठा आपली नाही. आपण अश्रद्ध व संशयी असतो.

भाबडा आशावाद आणि असीम निष्ठा व त्यामधून येणारी आस्तिक्य वृत्ती यांच्यात अंतर आहे.

विनोबा जेव्हा तत्त्व-संकीर्तन व नामजप यांचे महत्त्व सांगतात, वार्षिक संमेलनाचा एक विशिष्ट घाट डोळ्यापुढे ठेवतात, स्वतः पदयात्रेचा मार्ग अंगिकारतात तेव्हा संत आणि वारकरी चळवळ यांची प्रारूपे त्यांच्या मनात असावीत ही गोष्ट स्पष्ट दिसते.

सर्वोदय समाजाचा 'सेवक', जेव्हा तो सर्वोदय समाजाचा असतो तेव्हा, 'सर्व-तंत्र-स्वतंत्र' असतो ही त्याची ओळखण्याची खूणच विनोबांनी सांगितलेली आहे.

'संघ' आणि 'समाज' यातला फरकही त्यांनी स्पष्ट केला आहे. विशिष्ट कार्यासाठी कसलेल्या संघटनेची गरजही त्यांनी प्रतिपादिली. विद्यार्थ्यांना सर्व अंगांनी कसण्यासाठी विनोबांची ख्याती होती. तेच विनोबा जेव्हा विचारांची सत्ता जेथे चालावी अशा 'समाजा'ची गोष्ट करतात तेथे सर्व-तंत्र-स्वतंत्रतेचा पुरस्कार करतात, ही विशेष ध्यानात घेण्याची गोष्ट आहे.

सर्वोदय समाजाच्या 'सेवका'कडून विनोबांनी फार मोठी अपेक्षा केली. नेता-मार्गदर्शक आणि कार्यकर्ता-अनुयायी ही संरचना त्यांना नाकारावयाची होती. नेते व कार्यकर्ते, दोघेही परस्परांना बांधतात; ते मग सर्व-तंत्र-स्वतंत्र होऊ शकत नाहीत. पण, दुसरीकडे, सर्व-तंत्र-स्वतंत्र म्हणजे 'लहर येईल तसे करावयास मोकळा' असा अर्थ विनोबांना खासच अभिप्रेत नसणार. सर्वोदय समाजाचे जे स्वरूप त्यांनी स्पष्ट केले ते लक्षात घेता, इतरांनी आखून दिलेल्या कोणत्याही 'तंत्रा'त – चाकोरीत, पठडीत – बंदिस्त करून घेण्यास नाकारणारा, स्वतःच्या स्वतंत्र बुद्धीने सह-विचाराची प्रक्रिया सहकाऱ्यांसमवेत चालवू शकणारा, ती क्षमता विकसित केलेला, विचारांचे वारे मोकळेपणाने अंगावर घेणारा 'सेवक' त्यांच्या कल्पनेत असणार.

या संदर्भात, त्यांनी गांधींचे नाव सर्वोदय समाजाशी जोडण्यास १९४८ सालच्या सेवाग्राम परिषदेत ठाम नकार दिला किंवा गांधी सेवा संघाचे पुनरुज्जीवन करू दिले नाही, हे लक्षात घ्यायला हवे.

सर्वोदय समाजाला यंदा पन्नास वर्षे लोटली. विनोबांच्या कल्पनेतला सर्वोदय समाज गेली पन्नास वर्षे सातत्याने अस्तित्वात आहे असे म्हणता येणार नाही. भूदान-ग्रामदान आंदोलनाने सर्वोदय समाजाला खाऊन टाकले. विनोबांनी 'सर्वोदयाचा समुद्र' असे शब्द वापरले होते. ती विशालता व अथांगता सर्वोदय सम्मेलनांमध्ये अनुभवाला येत नसे. गांधींना आपापल्या पद्धतीने अनुसरणारे, मनःपूर्वकतेने त्यांना भजणारे सर्व लोक सहविचारा-साठी एकत्र आले आहेत असे दृश्य नसे.

भूदान आंदोलनाचा आरंभ होण्याआधीच सम्मेलन हे नको इतक्या प्रमाणात विनोबा-केंद्री बनले. नंतर तर, वर म्हटल्याप्रमाणे, विनोबांच्याच भाषेत, त्याला पांथिक स्वरूप प्राप्त झाले. मागे वळून पाहता असे जाणवते की भूदान आंदोलनाच्या प्रारंभीच्या यशाचा एक कैफ खुद्द विनोबांनाही चढला. त्याने घात झाला.

पन्नास वर्षांमध्ये पुष्कळ काही बदलले आहे. म्हटले तर आज आपण एका वेगळ्याच जगात राहात आहोत. भूदान आंदोलनाच्या काळात, साधारणपणे थेट १९७० पावेतो, शेती आणि खेडी ही भारतीय समाजाची बैठक म्हणून शिल्लक होती. आज शेतीही शिल्लक आहे व खेडीही जागेवर आहेत. पण भारतीय समाज व संस्कृतीचे अधिष्ठान त्यांच्यांत आहे असे म्हणणे अवघड आहे. शेतीत राबणारी माणसेही आणि खेड्यात राहणारी माणसेही मनाने आज तेथे नाहीत. त्यांची मने तिथून उठून शहरांमध्ये आलेली आहेत.

साम्यवादी विचारप्रणाली, अपवादभूत काही छोटे देश सोडता, आज बाद ठरली आहे. तिचे कधी काळी पुनरुज्जीवन झालेच तरी, ते नव्या स्वरूपातच होईल, पूर्वीच्या परिचित रूपात होणार नाही. एक ना एका स्वरूपातील भांडवली आर्थिक व्यवस्थाचा आजच्या घडीला जगभर वरचढ आहे, व ती पृथ्वीवरील उरलीसुरली क्षेत्रेही पादाक्रांत करण्यात गुंतली आहे. ही घडामोड 'ग्लोबलायझेशन' या नावे ओळखली जाते. प्रचंड ताकदी बुलडोझरचा रेटा जसा असतो तसा या प्रक्रियेचा रेटा आपणास जाणवत आहे.

या बदललेल्या परिस्थितीत सर्वोदय विचाराला काही जागा आहे का, काही भवितव्य आहे का?

विनोबांचा प्रतिसाद काय राहिला असता? 'विनोबाचा जय जगत' असे ते म्हणत. तेव्हा 'ग्लोबलायझेशन' हे 'जय जगत'चे एक रूप आहे असे ते म्हणाले असते हे शक्य आहे. जे 'ग्लोबलायझेशन'च्या बाजूचे आहेत त्यांचा दावा या मार्गाने जाण्याने सर्वांच्या पदरात समृद्धीचे माप टाकता येणार आहे असा आहे. म्हणजे, विनोबा असे म्हणाले असते की, बोलणे सर्वोदयाचेच करावे लागत आहे. पाऊल पुढेच पडले आहे, असेही ते म्हणाले असते, हे पण शक्य आहे.

नफेखोर, दुसऱ्याला मागे टाकून, प्रसंगी त्याला गाळात रुतवून पुढे जाण्यावर कमालीचा भर देणाऱ्या भांडवली व्यवस्थेचा चौकटीतल्या 'ग्लोबलायझेशन'ला कसून विरोध करीत असतानाही, 'जग एक आहे' या भूमिकेमधून व सर्वांचे भले साधण्याचे उद्दिष्ट मान्य करून डावपेच खेळावे लागत आहेत, याचेही भान ठेवावयास हवे. संवादाची अनुकूलता अधिक आहे.

गांधींचे नाव आज अनेक बाजूंनी कानांवर पडत असते. नाव घेणारा म्हणत असतो की, हा एक माणूस होता की जो योग्य वाट दाखवीत होता. तो काय जे म्हणत होता त्याकडे यापुढे लक्ष द्यायला हवे. असे म्हणणारी माणसे इतकी वेगवेगळ्या जातकुळीची, विभिन्न व्यवसायपेशांतली व जीवनशैलीची आहेत की आश्चर्याने थक्क व्हायला होते. हेही सर्वोदयाच्या विचाराकडे लोक वळत असल्याचे एक चिन्ह आहे असे म्हणता येईल.

'विचार की सत्ता मान्य करनेवाला' समाज ही विनोबांची सर्वोदय समाजाची कल्पना होती हे आपण पाहिले. 'विश्वव्यापी ज्ञान-प्रसार के लिए' केलेली ती 'विदेह रचना' असावयाची होती. या स्वरूपात सर्वोदय समाजाचे पुनरुज्जीवन व्हावे ही गरज आहे.

नवभारत हे केवळ एक मासिक आहे. विनोबांच्या कल्पनेतील 'सर्वोदय समाज' अस्तित्वात आणण्याचे काम मासिकाच्या आवाक्यापलीकडचे आहे. *नवभारत* कोणत्याही वादप्रणालीला (आयडियालॉजी) बांधील नाही. नवभारतच्या आद्य संस्थापक-संपादकांची व्यक्तिगत निष्ठा लोकशाही समाजवाद-सर्वोदय यांवर असली तरी, *नवभारत* हे त्यांनी 'विचारांची सत्ता मान्य करणारे' मासिक असावे असे आग्रहपूर्वक म्हटले. *नवभारत*च्या स्तंभांमधून विनोबांना अभिप्रेत असलेले सहचिंतन चालत आले असे जुने अंक काढून पाहिल्यास आढळेल. विचारांची सत्ता मान्य करणाऱ्या 'समाजा'च्या पुनर्निर्मितीत *नवभारत*ला खोलवर आस्था नेहमीच राहील.

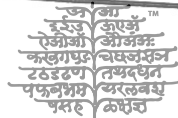
वसंत पळशीकर







[अनुक्रमणिका](#)





तुकारामाचा आनंद

देवीदास बागूल

प्रास्ताविक

तुकारामाचे अभंग मराठी माणसाच्या आयुष्यात इतके मिसळले आहेत की ते अभंग लोकांचीच नेहमीची वाणी झाली आहे. आषाढी वारीत तर ते अभंग म्हणत म्हणतच वारकरी पंढरपूरची यात्रा करीत असतात; पण रोजच्या व्यवहारातसुद्धा आपले म्हणणे समजावून सांगण्यासाठी लोक त्या अभंगातील चरणांचा वापर केल्याशिवाय राहत नाहीत. अशा रीतीने अंगवळणी पडलेल्या तुकारामाचे अभंग पुन्हा समजावून सांगण्यासाठी मी हे लेख का लिहिले? किंवा हे लेख तुकारामाचे अभंग समजून घेण्यासाठी लोकांनी तरी का वाचावेत?

मीसुद्धा असेच समजत होतो की, तुकारामाचे अभंग समजायला फार सोपे आहेत. पण हळूहळू लक्षात यायला लागले की, ह्या अभंगांचा अर्थ खरेच मला समजला का? 'पांडुरंग मनी पांडुरंग ध्यानीं। जागृती स्वप्नी पांडुरंग।।' हा तुकारामाचा चरण समजायला काही शब्दकोश बघावा लागत नाही. पण त्यातले ध्यानीं, मनीं, जागृतीं, स्वप्नीं म्हणजे काय असे जेव्हा मी स्वतःलाच विचारू लागलो तेव्हां मी फार अडखळलो. त्या अडखळण्यातून मी कधीच बाहेर पडू शकलो नाही.

एकदा अचानक रजनीशांचे गीतेच्या ४ थ्या आणि ५ व्या अध्यायावरील पुस्तक वाचण्यात आले. ते पुस्तक वाचताना आनंद, ध्यान, मन इत्यादी शब्दांचे मूळ अर्थ पहिल्यांदा लक्षात आले. आणि त्याच वेळी तुकारामाच्या अभंगांचीही नकळत आठवण येऊ लागली. रजनीशांनी सांगितलेले आनंद, ध्यान, नाम इत्यादी शब्दांचे अर्थ तुकारामांच्या अभंगांतील शब्दांना लावू लागल्यावर त्या अभंगांचे प्रसादपण मनात नव्याने उलगडू लागले.

येथे रजनीशांच्या पुस्तकांतील जे उतारे दिले आहेत ते तुकारामाच्या अभंगांबद्दल रजनीशांना काय म्हणायचे आहे एवढ्यासाठी दिलेले नाहीत. तुकारामाच्या अभंगांतील सोप्या म्हणून वाटणाऱ्या, वापरून वापरून गुळगुळीत झालेल्या शब्दांचे अध्यात्मिक अर्थ समजण्यासाठी रजनीशांच्या पुस्तकांतील उतारे दिले आहेत. हा महत्त्वाचा संदर्भ लक्षात ठेवूनच हे लेख वाचावेत ही विनंती.

आम्ही जातो आपुल्या गावा

तुकारामाच्या जीवनावरील चित्रपटात शेवटी तुकाराम विमानात बसून वैकुंठात जातो असे दाखवले आहे. विमानात बसण्यापूर्वी तुकाराम एक अभंग म्हणतो.

'आम्ही जातो आपुल्या गांवा
आमचा रामराम घ्यावा ।।१।।
तुमची आमची हेचि भेटी
येथुनिया जन्मतुटी ।।२।।
आता असो द्यावी दया
तुमच्या लागतसे पायां ।।३।।
येता निजधामी कोणी
विठ्ठल विठ्ठल बोला वाणी ।।४।।
रामकृष्ण मुखीं बोला
तुका जातो वैकुंठाला ।।५।।

चित्रपटात तुकारामाने हा अभंग म्हटल्यावर आकाशातून गरुड पक्षी येतो. त्याच्या पाठीवर एक मखर दिसते. गरुड पक्षी खाली जमिनीवर उतरल्यावर तुकाराम त्या मखरात बसतो. तुकारामाला घेऊन चित्रपटातील गरुडाचे हे विमान आकाशात जात जात दिसेनासे होते. पुढे गरुडाचे हे विमान वैकुंठाला गेले असावे असे आपण मानून चालतो.

खुद्द तुकारामानेच ह्या अभंगात म्हटले आहे की, मी वैकुंठाला जातो आहे. अभंगाच्या पहिल्या चरणात म्हटले आहे की, मी आपल्या गावाला जात आहे. तुकारामाचा हा 'आपला गाव' कोणता असावा असा प्रश्न कोणी विचारला तर तुकारामच ह्या आपल्या गावाचे नाव सांगतो. अभंगाच्या शेवटच्या चरणात तुकाराम म्हणतो की, आपल्या गावाचे नाव वैकुंठ. पुन्हा प्रश्न पडतो की, हे वैकुंठ गाव कोठे आहे? हे

अनुक्रमणिका

वैकुंठ भौगोलिक स्थळ आहे की नुसतीच कल्पना आहे? पण ह्या प्रश्नाचे उत्तर कोण देणार? तुकाराम तर आता आपल्यात नाही. नाहीतर त्याला विचारून खुलासा करून घेतला असता. आणि जर ते वैकुंठ भौगोलिक स्थळ आहे असा खुलासा तुकारामाने केला असता तर आपणही त्या वैकुंठाला जाण्याचा प्रयत्न केला असता. आजचा आपला माणूस जर चंद्रावर जाऊन येऊ शकतो, तर तोच आपला माणूस त्या वैकुंठावरही जाऊ शकेल. चित्रपटवाल्यांनी त्या वैकुंठाचे भौगोलिक स्थान काही दाखवलेले नाही. पण तुकाराम त्या तिकडे गेल्याचे मात्र दाखवलेले आहे. म्हणजे वैकुंठ खरोखरच एखादे भौगोलिक स्थळ असेल काय?

ह्या प्रश्नाचे उत्तर द्यायला तुकाराम आता आपल्यात नसला तरी ह्या अभंगात तुकारामाने उत्तराची थोडीफार तजवीज केलेली दिसते. ह्याच अभंगातल्या चवथ्या चरणात तुकाराम म्हणतो की,

येता निजधामी कोणी।
विठ्ठल विठ्ठल बोला वाणी ।।४।।

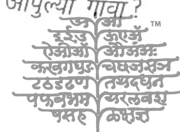
या चरणात तुकारामाने वैकुंठ हे आपले निजधाम आहे असे म्हटले आहे. आपल्या माहितीप्रमाणे तुकाराम देहू ह्या गावी राहत होता. पण तुकारामाने देहू हे गाव आपले निजधाम आहे असे येथे म्हटलेले नाही. मग निजधाम म्हणजे तरी काय हा नवा प्रश्न उभा राहतो.

आपण ज्या गावात राहतो तो आपला गाव असतो. ज्या गावात आपण जन्मतो ते आपले जन्मगाव. कधीकधी शिक्षणासाठी, कामधंद्यासाठी आपण आपले जन्मगाव सोडून दुसऱ्या गावी जातो आणि मग कायमचे तेथेच राहतो. तेथेच आपण खातो-पितो-झोपतो. कामधंदा तेथेच करतो. तिथल्या शेजाऱ्यापाजाऱ्यात आपण रमतो. तो गाव आपल्या अंगवळणी पडतो. चारपाच दिवसांसाठी आपण परगावी जातो. चारपाच दिवस आपल्याला तेथे बरे वाटते. नंतर मात्र आपल्याला आपल्या गावची आठवण येते. परगावी परक्यासारखे वाटते. संकोचल्यासारखे वाटते. मोकळेमोकळे वाटत नाही. कधी एकदा येथून परततो आणि आपल्या स्वतःच्या गावी जातो अशी ओढ आपल्याला लागते. आणि आपण जेव्हा आपल्या गावी परत येतो तेव्हा एकदम मोकळेमोकळे वाटते. बंधनातून मुक्त झाल्यासारखे वाटते. एकप्रकारचा छोटासा मोक्षच मिळतो.

म्हणजे मग आपला गाव म्हणजे निजधाम असेल काय? शब्दाचा अर्थ पाह्यला तर तसे म्हणावे लागेल. निज म्हणजे स्वतःचे, आणि धाम म्हणजे गाव. निजधाम म्हणजे आपला गाव.

तुकाराम जेव्हा येथे म्हणतो की, *येता निजधामी कोणी* तेव्हा तो देहू ह्या आपल्या गावाला उद्देशून निजधाम म्हणाला असेल काय? पण तसे वाटत नाही. ज्या देहू गावात तो राहत होता, हिंडत-फिरत होता, बायकोमुलांसकट जगत होता, शेजारी-पाजारी-गावकरी यांच्याबरोबर वावरत होता, तो देहू गाव तुकारामाला तुमच्या आमच्याप्रमाणे आपला गाव वाटतच होता. तरीसुद्धा त्या आपल्या देहू गावाला तो 'निजधाम' म्हणाला असेल असे पटत नाही. तुकाराम जेव्हा ह्या अभंगात *येता निजधामी कोणी* असे म्हणतो तेव्हा हे निजधाम वेगळे आहे असेच त्याला येथे सुचवायचे आहे. ह्या अभंगातल्या चवथ्या चरणातल्या 'निजधामी' ह्या शब्दप्रयोगाने तुकारामाला शब्दकोशीय अर्थापेक्षा वेगळा अर्थ अभिप्रेत असावा असे वाटू लागते.

हा वेगळा अर्थ कोणता याची स्पष्ट वाच्यता तुकारामाने ह्या अभंगाच्या शेवटच्या चरणात केली आहे. तेथे तो म्हणतो की, *तुका जातो वैकुंठाला*. हे वैकुंठ त्रिभुवनातले एखादे भौगोलिक स्थळ नसून वेगळेच वैकुंठ आहे. हे वैकुंठ तुकारामाचे निजधाम आहे. आणि आणखी सोप्या शब्दात सांगण्याकरता तुकाराम पहिल्या चरणातच म्हणतो, हे निजधाम म्हणजेच आमचे 'आपुले गाव' आहे. आणि अशा वैकुंठ उर्फ निजधाम उर्फ आपुले गाव ह्याचे एक लक्षण तुकारामाने ह्या अभंगाच्या दुसऱ्या चरणात सांगितले आहे. तो म्हणतो की, त्या निजधामापासून तुमच्याआमच्या जन्मापासूनचे संबंध तुटत आहेत. *येथुनिया जन्मतुटी*. जन्मापासून कोणकोणते संबंध असतात? नाव हा पहिला संबंध. बाळाचे नाव ठेवले म्हणजे लोक बाळाला त्या नावाने ओळखतात. लोकच त्या नावाने ओळखतात असे नाही, तर बाळसुद्धा त्या नावाशी एकरूप होते. पुढे पुढे, नावानंतर, जात, लिंग, वर्ण, धन ह्या एकेका वैशिष्ट्यांची पुटे त्या बाळावर चढतात. ती पुटे म्हणजे एकेक गावच असते. ह्या सगळ्या परक्या गावांच्या गलबल्यात बाळाचे स्वतःचे गाव कधीच उदय पावत नाही. स्वतःच्या गावाला तो कधीच जात नाही. तो कायम नावरूपाच्याच परक्या गावी वसतीला असतो. नाव तर आपल्याला असे चिकटते की, ते नाव आपल्याला स्वप्नातसुद्धा सोडत नाही. नाव नावाचे गावसुद्धा आपल्याला सोडवत नाही. मग आपण तुकारामासारखे कसे म्हणणार की, *आम्ही जातो आपुल्या गावा?*





नाव, पद, धर्म ही सगळी परगावे आहेत. ह्या परगावांनाच आपण कायम राहत असल्यामुळे आपण सतत अस्वस्थ असतो. नावाच्या परगावी तर सतत राहिल्यामुळे आपल्याला सारखा त्रास होत असतो. कोणी आपला अपमान केला की, आपण लगेच म्हणतो की, माझ्यासारख्या नामवंत माणसाला हा ओळखत असूनही माझा अपमान त्याने का करावा? ते आपले नाव आपल्याला इतके चिकटलेले असते की, ते नाव परके आहे, दोन दिवस सोयीसाठी वापरायचे आहे, त्या नावाचा आणि आपल्या व्यक्तित्वाचा तसा काही परस्पर संबंध नाही ह्या गोष्टी आपण पार विसरून जातो. मला सगळे ओळखतात, मी ह्या गावातला प्रसिद्ध माणूस आहे, ह्या तालुक्यात, ह्या जिल्ह्यात, ह्या प्रांतात प्रसिद्ध आहे अशा फुशारक्या मारीत मारीत आपण त्या नावाच्या परगावीच राहू लागतो. नावविरहित असे काही आपले अस्तित्व आहे, आपण म्हणजे प्रेमळ अंतःकरण आहोत, आपण म्हणजे गुणपूजक, गुणसाधक आहोत याची साधी आठवण-सुद्धा आपल्याला दिवसाकाठी एखाद्या क्षणीसुद्धा होत नाही. नावाचे गाव थोडा वेळ बाजूला पडते आणि वस्तूंच्या परगावी आपण स्थलांतर करतो. आज आम्ही फ्रिज आणला तो पाहायला या, आज टी.व्ही. आणला तो पाहायला या, आज अमुक आणले आणि तमुक आणले – अशी सगळी वस्तूंची गावेच्या गावे आपण वसवत राहतो आणि त्या परगावीच ठिय्या मारतो. पण कोणीही असे काही म्हणत नाही की, मी आज खरे बोललो ते ऐकायला या, आज मी खोटे बोललो ते कबूल करणार आहे ते ऐकायला या. आज मी दुसऱ्याच्या वर्तनाबद्दल न बोलता, फक्त स्वतःच्या भावभावनांच्या शोधात राहणार आहे, स्वभावाचा शोध घेणार आहे, स्वभावाच्या गावी जाणार आहे असे आपण म्हणण्याचे विसरूनच गेलो आहोत. स्वभावाची आठवण, खंत कधी आम्हाला लागतच नाही. ह्याचे गाणे ऐकले का आणि त्याचे गाणे ऐकले का असे म्हणण्यातच आमचा सगळा वेळ जातो. पण माझे स्वतःचे अंतरंग-संगीत ऐकायला आपल्याजवळ वेळच नसतो. तुकाराम ही सगळी गावे सोडून आपुल्या गावी चालला आहे.

त्या आपुल्या गावाबद्दल 'अध्यात्म उपनिषदातला' ऋषी काय सांगतो ते ऐकण्यासारखे आहे. ऋषी म्हणतो की, "नैव भवाम्यहं देहो नैन्द्रियाणि दशैवतु। न बुद्धिर्न मनः शाश्वन्नाहंकारस्तथैव च ।।१६।।" ('मैं उत्पन्न नहीं होता हूं, मैं दश इंद्रियरूप नहीं हूं, बुद्धि नहीं हूं, मन नहीं हूं, और नित्य अहंकार भी नहीं हूं।')

हा ऋषी तर मूळ मुद्यालाच सरळ हात घालतो. नाव, जातपात, सुरूप-कुरूप, काळा-गोरा, नोकर-मालक ह्या फुटकळ नावांचा तो उल्लेखच करीत नाही. ती फुटकळ गावे त्याने कधीच पार केली आहेत. आता तो ऋषी म्हणतो की, मी इंद्रिये, बुद्धी,-मन, सदासर्वदा असणारा अहंकारसुद्धा नाही. इंद्रिय, बुद्धी, मन आणि अहंकार ही परगावे सोडून तो ऋषी आपुल्या 'मै'च्या गावी गेला. पण हा 'मै' – म्हणजेच 'मी' -- नेहमीच्या अहंकारदर्शक 'मी'च्या गावचा नाही. हा 'मै' वेगळा आहे. हा वेगळा 'मी' हाच तुकारामाचा 'आपुला गाव' आहे. ह्या वेगळ्या 'मी'च्या आपुल्या गावाला उल्लेखूनच तुकाराम म्हणतो की, *आम्ही जातो आपुल्या गावा*.

आचार्य रजनीश म्हणतात, "निश्चित ही इस दुसरे मैं की जो चर्चा है, वह इन्कार से शुरू होगी. 'मैं इस इंद्रिय नहीं...' धन की तो फिक्र छोड़े, धन तो बहुत बाहरी है । यश की तो फिक्र छोड़े, यश तो बहुत बाहरी है । इंद्रियां तो बहुत गहरी है और भीतरी है। 'मैं दस इंद्रिय नही...'। इंद्रियां फिर भी थोडी बाहर हैं; 'मैं बुध्दि भी नहीं'। बुध्दि तो और भी भीतरी है। 'मैं मन भी नही। मैं कुछ ऐसा हूं, जो उत्पन्न नहीं होता।' 'मैं जन्म भी नहीं।' "

याच अर्थाने तुकाराम म्हणतो की, *येथुनिया जन्मतुटी*.

'और आखिरी बात – 'मैं नित्य अहंकार भी नहीं।' एक तो अहंकार है, जिसकी हमने अभी चर्चा की, जो नित्य नहीं है। जो बनता है, बिगड़ जाता है। पिछे का शब्द और भी अद्‌भुत है। वह तो क्षणभंगुर है, मिट जाता है। लेकिन बहुत बार ऐसा होता है कि हम क्षणभंगुर अहंकार को इसीलिए मिटाना चाहते हैं ताकि शाश्वत अहंकार मिल जाये।

"ऋषी कहता है, ऐसा भीतरी कोई मैं ही नही है। जब तुम ऐसा जानोगे तभी तुम उस भीतरी को जान पाओगे।"

तुकारामाने असा आतला वेगळा गाव जाणला होता, म्हणूनच तो म्हणाला की, *आम्ही जातो आपुल्या गावा*.

तुकाराम जसा 'आपुल्या गावी' गेला तसे तुम्ही-आम्ही आपापल्या गावी कधी जाणार? कसे जाणार? काही मार्ग आहे का त्या 'आपुल्या गावी' जाण्यासाठी? काही विधी? काही उपाय? काही शक्यता?

शक्यता आहे आणि उपायसुद्धा आहेत. भगवद्‌गीतेतल्या चवथ्या अध्यायात २८ वा श्लोक आहे. त्यात स्वाध्याय हा

एक उपाय सांगितला आहे. त्याबद्दल समजावून सांगताना आचार्य रजनीश म्हणतात की, "स्वाध्याय, इस शब्द में 'स्व' और 'अध्ययन' दो बातें हैं। स्वयं का अध्ययन – स्वाध्याय का अर्थ है। स्वयं में क्या-क्या है, इसका गूढ परिचय – किसी और के द्वारा नहीं, स्वयं के ही द्वारा। किसी और के द्वारा इसलिए नहीं कि स्वयं की अतल गहराइयों में किसी दूसरे का कोई प्रवेश नही।

"पहली बात। जो व्यक्ति स्वाध्याय की साधना में उतरना चाहता है, पहली बात, दूसरों ने उसके संबंध में क्या कहा है, उसे तत्काल अलग कर देना चाहिए। तभी मैं निपट उसको जान पाऊंगा, जो मैं हूँ ।

"और जो मैं हूं, इसे जानने के लिए दूसरा चरण जो है, वह बहुत कठिन है। दूसरों के ओपीनिअन को अलग कर देना बहुत कठिन नहीं है। हमने अपने को जानने के लिए अपने को पूरा मुक्त नहीं रखा है। हमने अपने बहुत से हिस्से भयभीत होकर, घबड़ाकर इतने गहरे में दबा दिये हैं कि हम उनको सामने लाने में डरेंगे। जैसे एक आदमी ब्रह्मचर्य की धारणा से भर गया हो, तो वह अपनी काम-वासना को इतना दबा देगा कि वह उसका साक्षात्कार न कर पायेगा। वह खुद ही डरेगा कि 'मेरे भीतर और काम-वासना! नहीं नहीं; है ही नहीं।' जिस आदमी ने अपने क्रोध को गहरे में दबा दिया है, वह अपने क्रोध को कभी भी नहीं जान पायेगा।

"इसलिए स्वाध्याय का दूसरा चरण है : जो जो दबाया हुआ है, उसे उभारना पड़ेगा। अन्यथा स्वयं का अध्ययन न हो पायेगा। लेकिन जब कोई इस सबको उभारता है, तो पाता है, मैं – यह हूं! यह हिंसा, यह वासना, यह ईर्षा, यह द्वेष, यह घृणा, यह मत्सर, यह लोभ – यह मैं हूं!

"मन डरता है, क्यों कि हम सबने, अपने अपने इमेज, अपनी अपनी प्रतिमाएं बना रखी हैं। इसलिए स्वाध्याय में तिसरा चरण अपनी बनायी हुई प्रतिमा के मोह को त्यागना है।

"और बड़े आश्चर्य की बात तो यह है कि जो व्यक्ति अपनी समस्त कुरूपता को जानने में समर्थ हो जाता है वह उससे मुक्त होने में समर्थ हो जाता है।

"स्वाध्याय का जो सबसे गहरा सीक्रेट, राज है, वह मैं आपसे कहता हूं। वह यह है कि स्वाध्याय के यज्ञ में जानना ही मुक्ति है – नोइंग; जानना ही मुक्ति है।"

तुकारामाने असे स्वतःला जाणून घेतले असावे. आणि म्हणूनच तो 'आपुल्या गावी' जाण्यास समर्थ झाला असावा; 'निजधामी' आला असावा; 'वैकुंठाला' गेला असावा..

'संत तुकाराम' चित्रपटात तुकारामाचा देह, बाह्य आकार वैकुंठाला गेला असे दाखवले आहे. पण स्वाध्यायाचा मार्ग अंतस्र्चा आहे, त्या 'आपुल्या गावा'चा रस्ता आतला आहे, तो वैकुंठ आत आहे ही बाब लक्षात घेणे आवश्यक आहे. आणि ही बाब लक्षात घेतली तरच त्या वैकुंठाला गेल्यावर काय होते हेसुद्धा समजायला मदत होते. 'संत तुकाराम' चित्रपटात तुकाराम वैकुंठाला गेलेलाच फक्त दाखवले आहे. तेथून तो परत आला की नाही याविषयी काहीही दाखवलेले नाही, सांगितलेले नाही. पण तुकारामाने मात्र त्या 'आपुल्या गावी', 'निजधामी', वैकुंठाला गेल्यामुळे काय झाले ते सांगितले आहे. तो म्हणतो की, त्या वैकुंठाला गेल्यावर तो तेथेच राहिला नाही, तर लोकात परत आला. आणि म्हणाला,

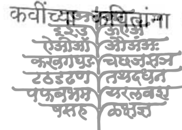
आम्ही वैकुंठवासी। आलो याचि कारणासी। बोलिले जे ऋषी। साच भावें वर्ताया ।।१।। झाडूं संतांचे मारग। आडरानें भरले जग। उच्छिष्टाचा भाग। शेष उरला तो सेवूं ।।२।। अर्थे लोपली पुराणें। नाश केला शब्दज्ञाने। विषयलोभी मनें। साधन हे बुडविले ।।३।। पिटूं भक्तीचा डांगोरा। कळीकाळासी दरारा। तुका म्हणे करा। जयजयकार आनंद ।।४।।

यावरून तरी लक्षात येईल की, तुकारामाचा वैकुंठ मरणोत्तर नसून याच देही आणि ह्याच लोकात होता. तो रात्रंदिन आणि ध्यानी, मनी, स्वप्नी त्या वैकुंठाचाच रहिवासी होता.



आपुलिया बळे नाही मी बोलत

तुकारामाची एक कविता आहे. कोणी म्हणेल की तुकारामाने कविता नाही केल्या, अभंग केले. कविता म्हणा, अभंग म्हणा, गीत म्हणा, काही फरक पडत नाही. रवींद्रनाथांच्या एका कवितासंग्रहाचे नाव आहे *गीतांजली*. ह्या *गीतांजली*च्या इंग्रजी अनुवादामुळे रवींद्रनाथांना नोबेल पारितोषिक मिळाले. रवींद्रनाथांनी स्वतःच आपल्या कवितांना गीत असे म्हटले. गीत म्हटले म्हणून काही लेखनाचे मोल कमी होत नाही. मराठीत काही कवी इतर कवींच्या कवितांना गीते म्हणून





कमी मोलाच्या समजतात. तसेच तुकारामाच्या अभंगांना मी वर कविता म्हटल्यावर काही भक्तांना राग येईल. म्हणून आता असे म्हणतो की, तुकारामाचा एक अभंग आहे. तो अभंग पुढीलप्रमाणे आहे.

आपुलिया बळे नाही मी बोलत
सखा कृपावंत वाचा त्याची ।।१।।
साळुंकी मंजुळ बोलतसे वाणी
शिकविता धनी वेगळाची ।।२।।
काय म्यां पामरे बोलावी उत्तरें
परि त्या विश्वंभरे बोलविलें ।।३।।
तुका म्हणे त्याची कोण जाणे कळा
वागवी पांगुळा पायाविण ।।४।।

हा अभंग वाचल्यावर असे वाटते की, तुकारामसुद्धा देवावर विश्वास ठेवणाराच होता. तो देव की जो देहधारी आहे, दोन किंवा चार हात आणि दोन पाय असणारा आहे. तो देव की जो आकाशाच्याही वर असणाऱ्या स्वर्गात राहतो, आणि कधीमधी पृथ्वीवर येतो. अशा देवावर जर तुकारामाचा विश्वास असेल तर मग ग्रंथच आटोपला. अशा देहधारी देवावर तुकारामाचा विश्वास असेल तर मग आपण बुद्धिवादी माणसे तुकारामावर कसा विश्वास ठेवणार? आपण एक वेळ चुकून ठेवला विश्वास तुकारामावर, पण ते अंधश्रद्धानिर्मूलन समितीवाले कसा ठेवणार? आता थोडी सारवासारव करायची झाली तर असे म्हणता येईल की, तुकारामाने ह्या अभंगात सरळ देव असा शब्द कोठेही वापरलेला नाही. तरीसुद्धा विश्वंभर, कृपावंत ह्या शब्दांनी काय सूचित होते? साधे आपले एकट्याचे पोट भरताना आपल्या नाकी नऊ येतात, ते आपण काय विश्वंभर होणार? म्हणजेच ह्या अभंगातला हा विश्वंभर हा शब्द माणूसवाचक नसून देववाचकच आहे. जो अर्थ विश्वंभर ह्या शब्दाचा आहे तोच अर्थ कृपावंत ह्या शब्दाचाही असणार. देवच कृपावंत असणार. माणूस कृपावंत होऊन होऊन किती होणार? तो फार तर दुसऱ्याला काही पैसे, अन्नधान्य देण्याची कृपा करील. पण तो माणूस दुसऱ्या माणसाला कवी करण्याची कृपा कशी करणार? तेव्हा ह्या अभंगातला कृपावंत ह्या शब्दाचाही अर्थ देव असाच घ्यावा लागणार!

तुकारामाला जर आपण असा देवावर विश्वास ठेवणारा कवी म्हटले तर एकवेळ कशीतरी वेळ मारून नेता येईल. पण केशवसुतांसारखा आधुनिक कवीसुद्धा कवितानिर्मितीच्या बाबतीत देवबळाचा आधार घेतो तेव्हा त्याच्या कवितेचा कसा अर्थ लावायचा? केशवसुतांनी 'आम्ही कोण' ह्या कवितेत पहिल्या दोन चरणातच कवितानिर्मितीचे श्रेय देवाला दिले आहे. त्यात ते वाचकाला म्हणतात की,

आम्ही कोण म्हणूनि काय पुससी, आम्ही असू लाडके।
देवाचे, दिधले असे जग तये आम्हांस खेळावया;

म्हणजे मग केशवसुतांचाही देहधारी, चमत्कार करणाऱ्या देवावरच विश्वास होता काय?

आधी तुकारामाचे काय करायचे ते पाहू. तुकाराम ह्या अभंगात म्हणतो, ही जी मी कविता करत आहे, ती माझी वाचा नसून त्या कृपावंताची वाचा आहे. तुकारामाची ही भाषा नम्रतेची आहे की खरोखरच त्याला देवावरचा विश्वास दाखवायचा आहे? त्याचे हे बोलणे शब्दशः घ्यायचे की त्या बोलण्यात काही इंगित आहे? इंगित असेल तर ते इंगित कसे उलगडायचे?

आपण सगळे आपल्याच बळाने बोलत असतो. आपले आपल्याला बळ नसेल तर आपण मुखदुर्बळ होतो. दुसऱ्याने शिकवले तर थोडीफार बोलण्यात सफाई येते, नाही असे नाही. पण मुळात आपले बळ हवे. नाहीतर काहीजण मुके कसे राहतील? त्या मुक्यांना देव का नाही बोलता करत? हा सखा जर कृपावंत आहे, त्याच्या कृपेने जर साळुंकीसुद्धा मंजुळ बोलते असे तुकाराम ह्याच अभंगात म्हणतो आहे, तर मग आम्हीच कसे भसाड्या आवाजात बोलतो? आमची वाचा भंग पावते आणि तुकारामाची अभंग होते असा भेदभाव तो विश्वंभर देव का बरे करतो? तुकारामानेच ह्याच अभंगात त्याला विश्वंभर असे म्हटलेले आहे. तुकारामाचा हा देव जर विश्वाचे भरण करतो, तर मग तो विश्वंभर एकट्यादुकट्या तुकारामाची वाचा अभंग करतो आणि आम्हांला मात्र त्या लाभापासून वगळतो. ह्याच अभंगात शेवटी तर तुकाराम म्हणतो की, तो विश्वंभर देव असा कलावंत आहे की तो सखा पाय नसलेल्या पांगळ्यालाही चालता करतो. मग आम्ही धडधाकट असूनही आम्हांला कशी ह्या कवितेत गती नाही?

ह्या प्रश्नांची उत्तरे कित्येक वर्षे मिळत नव्हती. किंवा असे म्हणता येईल की, वरील अभंगाचा अर्थ काही लागत नव्हता. तसा तर काय ह्या अभंगातला प्रत्येक चरण अगदी सोप्या शब्दांचा आहे. *आपुलिया बळे नाही मी बोलत* म्हणजे

'मी आपल्या वळाने बोलत नाही.' झाला की अर्थ. पण तरी अर्थ लागत नाही तो नाहीच. काहीच बोध होत नाही. दुसरे केशवसुत म्हणून आपण ज्यांचा गौरव करतो त्या नवकवी मर्ढेकरांची कविता दुर्बोध आहे असे सगळेच म्हणतात. पण तो गुण तुकारामाच्याही कवितेला लागू करायला मन धजत नाही. तुकारामाची कविता काही नवकविता नव्हती दुर्बोध असायला. त्याची कविता तर लोकांच्या तोंडातोंडी खेळत होती. पण असे असूनही तुकारामाचा हा आणि ह्याच्यासारखे इतर अभंग सुबोध वाटूनही दुर्बोधच राहत होते, त्याचे काय?

अर्थाच्या बाबतीत अडवणूक करणारा हा अभंग मी नंतर अडगळीत ठेवून दिला.

एकदा गीतेतल्या चवथ्या अध्यायातला बत्तिसावा श्लोक वाचत होतो. त्यातील पहिला चरण पुढीलप्रमाणे आहे.

एवं बहुविधा यज्ञा वितता ब्रह्मणो मुखे।

यातील 'ब्रह्मणो मुखे' यावरील आचार्य रजनीशांचे प्रवचन वाचले. तेव्हा एकदम लक्षात आले की, या 'ब्रह्मणो मुखे' चा संबंध तुकारामाच्या 'आपुलिया बळे नाही मी बोलत' या अभंगाशीसुद्धा लावता येईल.

अगोदर आचार्य रजनीशांचे प्रवचन वाचू. 'ब्रह्मणो मुखे'चा अर्थ सांगताना ते म्हणतात की, "ब्रह्म के मुख से बहुत-बहुत योगों का आविर्भाव हुआ है। ब्रह्म का मुख कौन है? खुद ब्रह्म का मुख तो हो नहीं सकता। ब्रह्म को सदा ही किसी और के मुख का उपयोग करना पड़ता है। जिनके मुखों का ब्रह्म उपयोग करता है, वे वे ही लोग हैं, जो अपने को पूरी तरह ब्रह्म को समर्पित करते हैं, उपकरण बन जाते हैं, मीडियम हो जाते हैं। वे बांसुरी की तरह रख जाते हैं ब्रह्म के निराकार पर और निराकार उनकी बांसुरी से गूंजकर आकार की दुनिया में बसे हुए लोगों तक स्वर बन कर पहुच जाता है। जो व्यक्ति भी अपने को समग्ररूपेण प्रभु को समर्पित कर देता है, वह ब्रह्म का मुख बन जाता है।"

येथे म्हटल्याप्रमाणे ब्रह्माने तुकारामाच्या मुखाचा उपयोग केला असेल काय? आणि तेवढ्यासाठी तुकारामाने स्वतःला ब्रह्माच्या ठिकाणी समर्पित केले असेल काय? असे समर्पण केल्यावर तुकारामाला अनुभव आला असेल काय की, *आपुलिया बळे नाही मी बोलत, सखा कृपावंत वाचा त्याची?* असे असेल तर मग कसला देव आणि कसला चमत्कार? असे समर्पण आपल्यासारख्या संसारी माणसांना कसे जमणार? कवी लोक वेडे असतात असे जे म्हटले जाते ते म्हणणे मग ठीकच असणार. कारण वेड लागल्याशिवाय कोण स्वतःला समर्पण करणार?

आता ही प्रश्नावली थोडी थांबवून रजनीश पुढे काय म्हणतात ते वाचू.

"प्रयोजन यह है की कहीं भी ब्रह्म का मुख खुल सकता है। जहां भी किसी व्यक्ति का अपना मुख बंद हो जायेगा, वहीं ब्रह्म का मुख खुल सकता है। जहां भी कोई व्यक्ति अपनी तरफ से बोलना बन्द कर देगा, वही से प्रभु उससे बोलने लगता है। जहां भी कोई व्यक्ति अपने को पूरा सरेंडर कर देता है, वहीं से...। इसलिए वेद को हम कहते हैं – अपौरुपेय; मनुष्य के द्वारा निर्मित नही।"

हा एक नवाच अर्थ आहे की, समर्पण करणे म्हणजे आपल्या बाजूने काहीही बोलायचे नाही. आपले म्हणून काही म्हणणे आहे असे ठेवायचेच नाही. 'मला असं वाटतं की', 'मला असं सांगायचं आहे', 'माझं असं म्हणणं आहे', अशी काही माझेपणाची भाषाच करायची नाही. असे जेव्हा घडेल तेव्हा तुकारामासारखे आपल्याला म्हणता येईल की, 'आपुलिया बळे नाही मी बोलत'. म्हणजे हे प्रकरण अंमळ अवघडच होत चालले आहे. आणि या अर्थाने वेद अपौरुपेय आहेत असे जे रजनीशांनी वर म्हटले आहे त्याचे आणखी स्पष्टीकरण काय आहे ते वाचू.

"वेद अपौरुपेय हैं, इसका यह अर्थ नही कि परमात्मा के द्वारा रचित हैं; क्योंकि परमात्मा के द्वारा तो सभी कुछ रचित है। अलग से वेद को रचा हुआ कहने का कोई कारण नही है। वेद अपौरुपेय हैं, इस अर्थ में कि जिन्होंने उन्हें रचा, उनके भीतर अपना कोई अहंकार नही था, उनके भीतर अपना कोई भाव नही था कि 'मैं'। पुरुप विदा हो गया था; अपुरुप भीतर आ गया था। पर्सन जा चुका था, नॉनपर्सनल भीतर आ गया था। हट गये थे वे; और जगह दे दी थी प्रभु की अनंत सत्ता को। 'उसके' द्वारा ही इनके हाथों ने रचे। रचे तो आदमी ने ही हैं। हाथ तो आदमी का ही उपयोग में आया है। कलम तो आदमी ने ही पकड़ी है। शब्द तो आदमी ने बनाये। लेकिन उस आदमी ने, जिसने अपने हाथ को प्रभु के हाथ में दे दिया; जो एक मीडियम बन गया; और कहा गया कि लिख डालो। फिर उसने नही लिखा।"

तुकाराम जेव्हा म्हणतो की, *आपुलिया बळे नाही मी*

बोलत, सखा कृपावंत वाचा त्याची, तेव्हा त्याचा म्हणून काही अहंकार उरलेला नसणार; त्याच्यातल्या पुरुषाने निरोप घेतला असणार, आणि त्याच्यामध्ये अपुरुषाने प्रवेश केलेला असणार. आणि म्हणूनच तुकारामाने म्हटले की, *आपुलिया बळे नाही मी बोलत*. म्हणजे वेद जसे अपौरुषेय झाले तसे तुकारामाचे अभंगसुद्धा अपौरुषेय झाले.

अपौरुषेयाची ही किमया अद्भुत म्हणावी लागेल. चला, आपल्या घरी चला. आपल्यासारखा अहंकारी लोकांना ही निरहंकारी चाल चालवणार नाही. आपण एकवेळ अन्नधान्य सोडू, धनदौलत सोडू, घरदार सोडू; पण मी हे हे सोडले ही भावना कशी सोडणार? मी अमुक सोडले आणि तमुक सोडले असे आपण म्हणतच राहणार. म्हणजे आपण सगळे सोडले तरी 'मी' काही सोडणार नाही, अहंकार काही सोडू शकणार नाही. तो अहंकारच जर आपण सोडला तर मग हे तुकारामाचे अभंग तरी वाचायला आपण कशाला कडमडणार?

तुकाराम वगैरे संत लोक. पण तुकारामानंतर कोणी असे नॉनपर्सनल होऊन कविता केल्या आहेत काय? आचार्य रजनीश म्हणतात, होय.

"ऐसा एक बार हुआ। रवींद्रनाथ ने *गीतांजलि* लिखी, फिर उसका अंग्रेजी में अनुवाद किया। अनुवाद करके उन्होंने सी.एफ.एन्ड्रूज को दिखायी। सोचा, अंग्रेजी भाषा है, पराई, कोई भूल-चूक न हो जाये। एन्ड्रूज ने चार जगह भूलें निकालीं। कहा, 'यहां-यहां गलत है। ठीक-ठीक ग्रामेटिकल, ठीक-ठीक व्याकरण के अनुकूल नहीं है। इन्हें ठीक कर लो।' रवीन्द्रनाथ मान गये। एन्ड्रूज अंग्रेज, बुद्धिमान, विचारशील, ज्ञाता थे। बदलाहट कर ली। तत्काल काट कर, जो एन्ड्रूज ने कहा, वह लिख लिया।

"फिर रवींद्रनाथ लंदन गये और वहां कवियों की एक छोटी-सी गोष्ठी में उन्होंने पहली दफा *गीतांजलि* सुनायी, जिस पर बाद में नोबुल पुरस्कार मिलने को था। तब तक मिला नहीं था। छोटे-से बीस कवियों के बीच में। एक कवि, अंग्रेज कवि ईट्स बीच में उठकर खड़ा हो गया और उसने कहा कि 'दो-चार जगह ऐसा लगता है कि शब्द किसी और के हैं!' रवींद्रनाथ ने कहा, 'किस जगह?' उस आदमी ने दो जगह तो बिलकुल पकड़कर बता दी। 'इन जगह शब्द किसी और के हैं।'

"रवींद्रनाथ ने पूछा, 'लेकिन समझ में कैसे पड़ा तुम्हें? सच ही ये शब्द किसी और के हैं। मैंने इन्हें बदला हैं।' तो ईट्स ने कहा कि, 'जब तुम गा रहे थे, तब एक धारा थी, एक बहाव था, एक फ्लो था। अचानक लगा कि कोई पत्थर आ गया बीच में, धारा टूट गयी। कोई और आ गया बीच में। हटाओ इन शब्दों को।' रवींद्रनाथ ने कहा, 'मैं अपने शब्द बताऊं, जो मैंने पहले रखे थे!' ईट्स ने सुन कर कहा कि 'ये शब्द भाषा की दृष्टि से गलत हैं, लेकिन भाव की दृष्टि से सही हैं। इन्हें जाने दो। भाषा की गलती चलेगी। अटका हुआ पत्थर तो सब नष्ट कर देता है; वह नहीं चलेगा। यह चलेगी; इन्हें चलने दो। सीधे आये हैं।'

"जब कोई व्यक्ति परमात्मा की वाणी से भरता है, तब उसे एक ही ध्यान रखना पड़ता है कि वह बीच में न आ जाये खुद। जैसे यहां एन्ड्रूज बीच में आये रवींद्रनाथ के; ऐसे अगर परमात्मा की वाणी भर जाये किसी में, तो उसे एक ही ध्यान रखना पड़ता है कि वह खुद बीच में न आ जाये।"

या ठिकाणी परमात्मा या शब्दाचा देहधारी देव असा अर्थ अभिप्रेत नाही. खुद्द तुकारामसुद्धा आकाशातल्या देहधारी देवावर विश्वास ठेवत नव्हता. त्याचा देव जमिनीवरचाच होता. त्याने स्पष्टच म्हटले आहे की,

जे का रंजले गांजले। त्यासी म्हणे जो आपुले।
तोचि साधु ओळखावा। देव तेथेचि जाणावा ।।

एवढ्या इशाऱ्यानेही भागणार नाही असे वाटून की काय तुकारामाने आणखी स्वच्छ केले आहे की,

तिर्थी धोंडा पाणी। देव रोकडा सज्जनीं

आचार्य रजनीशसुद्धा वारंवार सांगतात की, "परमात्मा से अर्थ है : रहस्य। परमात्मा से आप यह मत सोचना की कहीं आकाश में कोई बैठा हुआ व्यक्ति। परमात्मा का अर्थ है कि यह जगत् रहस्यपूर्ण है।" "और यही भारतीय प्रज्ञा की खोज है – कि परमात्मा कोई व्यक्ति नहीं है, कि तुम पुकारो और वह क्षमा कर दें। परमात्मा कोई व्यक्ति नहीं है कि तुम उसे फुसला लो, राजी कर लो – प्रशंसा से, खुशामद से, स्तुति से – और वह बदल दे। परमात्मा एक नियम है, व्यक्ति नहीं।" "परमात्मा का तो एक ही अर्थ है : वह समग्र अस्तित्व, टोटेलिटी, यह जो पूर्णता है; ये जो वृक्ष हैं, पौधे हैं, पत्थर है, जमीन है, चाँद-तारे हैं, मनुष्य हैं, पशु-पक्षी हैं – यह जो सारा फैलाव है, यह जो ब्रह्म है, यह जो विस्तार है, यह सब कुछ परमात्मा है।"

ब्रह्म म्हणजे काय याचा असा उलगडा झाल्यावर, अनुभव आल्यावर, तुकारामातला पुरुष जाऊन त्याच्यात अपुरुष आल्यावर, मग त्याने म्हटले असावे की, *आपुलिया वळे नाहीं मी बोलत*.

आणि असा अपौरुपेयपणाचा अनुभव आल्यावर रंजलेल्या-गांजलेल्यांना आपले कोण म्हणणार नाही? मग स्त्रीमुक्तीसाठी, दलित-शोपित यांच्यावरचा अन्याय दूर करण्यासाठी आपले स्वतःचे अहंकारी वेगळे असे वळ मधेमधे आणण्याची गरजच राहणार नाही. त्या वेळी तो अन्याय दूर करण्यासाठी ज्याला त्याला जे वळ मिळेल ते त्या ब्रह्म्याचेच मिळणार! म्हणूनच जो तो म्हणणार की, 'आपुलिया वळे नाही मी बोलत'.

ठेविले अनंते तैसेचि रहावे

चार पुस्तके शिकलेला कोणीही माणूस आधुनिक प्रगतीच्या विचारांनी प्रभावित होतो. आणि आपल्या समाजातील शिथिलपणाचे खापर प्राचीन संतांच्या शिकवणुकीवर फोडून मोकळा होतो. याचा अर्थ अशा प्रगतिप्रिय लोकांनी संतांची वचने वारकाईने वाचलेली असतातच असे नव्हे. किंवहुना त्यांनी ती वचने मुळातून वाचण्याऐवजी इकडून तिकडून तोंडातोंडी आणि संदर्भहीनपणे ऐकलेली असतात. तेवढ्या आधारावर ते शिकलेसवरलेले लोक संतांची एकटीदुकटी वाक्ये चर्चेसाठी घेतात आणि त्या संदर्भहीन वाक्यांवर तोंडसुख घेतात. अशा संदर्भहीन वाक्यांपैकी एक अति प्रचलित वाक्य आहे तुकारामाचे. *ठेविले अनंते तैसेचि रहावे* ह्या संतवचनाच्या नशिवी लोकक्षोभ नेहमीच उफाळून येतो. तुकारामाच्या ह्या वचनातील शिकवणुकीमुळेच आपला मराठी समाज आळशी बनला अशी तक्रार ही चार पुस्तके वाचून विद्वान झालेली माणसे जातायेता, इथेतिथेकुठेही करून आपल्या विद्वत्तेचे दिमाखदार प्रदर्शन करीत असतात. अशा विद्वानांना जर थोडेसे अडवून विचारले की, हा चरण तुकारामाच्या ज्या अभंगात आहे तो अभंग संपूर्णपणे माहीत आहे काय? तर ते उत्तर देतात की, सबंध अभंग माहीत असण्याची गरजच नाही. आपणा सगळ्यांच्या माहितीसाठी तो चरण असलेला संपूर्ण अभंगच इथे वाचूया.

हेचि थोर भक्ति आवडती देवा।
संकल्पावी माया संसाराची ।।१।।
ठेविलें अनंतें तैसेंचि रहावें।
चित्तीं असों द्यावें समाधान ।।२।।
वाहिल्या उद्वेग दुःखचि केवळ।
भोगणें तें फळ संचिताचें ।।३।।
तुका म्हणे घालूं तयावरी भार।
वाहूं हा संसार देवापायी ।।४।।

हा अभंग वाचल्यावर लक्षात येते की, *ठेविलें अनंतें तैसेंचि रहावें* ही ओळ स्वतंत्र नसून अभंगातल्या दुसऱ्या चरणातली ही ओळ आहे. म्हणजे ह्या वाक्याला स्वतंत्र अस्तित्व आणि अर्थ नसून संदर्भयुक्त अर्थ आहे. तो अर्थ समजून घेण्यासाठी अभंगाच्या पहिल्या चरणापासून सुरुवात करणे आवश्यक आणि उपकारक आहे.

तुकाराम म्हणतो की, देवाला कोणती भक्ती आवडते? कोणती भक्ती थोर आहे? गंध, अक्षता, पाने-फुले देवाला वाहणे ही भक्ती देवाला आवडते, की दुसरी एखादी भक्ती आवडते? टाळ कुटणारी भक्ती थोर की आणखी दुसरी एखादी भक्ती थोर? या सर्व प्रश्न-उपप्रश्नांचे रोखठोक भापेत उत्तर देण्यासाठी तुकाराम म्हणतो की, *हेचि थोर भक्ती आवडते देवा?* 'हेचि' ह्या शब्दाच्या वापराने, त्यातील 'चि' ह्या अक्षराच्या योजनेने तुकाराम फक्त एकाच प्रकारच्या भक्तीची निवड करतो. आणि ती निवड तो पुढच्या वाक्यात स्पष्टपणे सांगतो की, *संकल्पावी माया संसाराची*. संसाराची माया सोडणे हीच भक्ती थोर आहे आणि इतर सर्व भक्तीचे प्रकार गरीबवापुडे आहेत. संसाराची माया न सोडता देवाचे केलेले भजनपूजन हा भक्तीचा प्रकार निरर्थक आहे.

संसाराची माया सोडणे म्हणजे काय? संसार सोडणे वेगळे आणि संसाराची माया सोडणे वेगळे हा फरकही प्रथम लक्षात घेणे आवश्यक आहे. तुकाराम संसार सोडायला सांगत नसून संसाराची माया सोडावी असे आणि फक्त असेच सांगतो आहे.

म्हणजे आता संसार या शब्दावरोवर माया हा शब्दही महत्त्वाचा आणि समजून घेण्यासारखा आहे. तो शब्द समजून घेण्याआधी, आधीच्या वाक्यातील देव म्हणजे काय? *हेचि थोर भक्ति आवडते देवा* यातील देव म्हणजे काय?

यासाठी आचार्य रजनीश यांनी केलेले विवेचन लक्षात घेण्यासारखे आहे. आचार्य रजनीश यांनी म्हटले आहे की,




"यह सूत्र, कि 'मैं उस आदि पुरुष, उस आदि उद्‌गम के शरण हूँ' बहुमूल्य हैं। शरण का भाव बहुमूल्य है।

"मूल उद्‌गम में मैं 'मैं' नहीं रह जाऊंगा, मेरी अस्मिता खो जाएगी; मेरा सत्त्व बचेगा, मेरी चेतना बचेगी, लेकिन मैं का 'रूप' खो जाएगा, मैं का 'नाम' खो जाएगा। सभी 'नाम-रूप' विलीन हो जाएँगे।

"शरण जाना ही पडेगा। क्योंकि शरण जाये विना साधक का अहंकार नहीं खोता। इसलिए पतंजलिने अनूठी बात कही है, और वह यह है कि परमात्मा स्वयं को खोने की एक विधी है। परमात्मा है या नही, यह सवाल नहीं है। यह परमात्मा तो सिर्फ एक तरकीब है। – खुद को खोने की।

"इस दार्शनिक विवेचन का कोई भी मूल्य नहीं है हिंदुओं के लिए – कि ईश्वर है या नहीं।

"हिंदुओं ने कभी कोशिश नहीं की – ईश्वर को सिद्ध करने की। क्योंकि वे कहते हैं : यह तो सिर्फ एक ट्रिक है; यह तो सिर्फ एक युक्ति है; यह तो सिर्फ एक उपाय है; उपाय है कि तुम शरण जा सको।

"तुम कहाँ झुक रहे हो – यह बेमानी है। तुम झुक रहे हो – वस, इतना काफी है। तो तुम पीपल के वृक्ष के सामने झुक जाओ। यह तो वहाना है। यह पीपल का वृक्ष वहाना है; परमात्मा भी वहाना है। है या नहीं – इससे हमें कोई प्रयोजन भी नहीं है। झुकने में सहयोगी है, तो झुक जाओ। क्योंकि झुकने से तुम उसे जान लोगे – जिसे विना झुके तुम कभी नही जान सकते हो। और वह तुम्हारे भीतर छिपा है।"

याप्रमाणेच *हेचि थोर भक्ति आवडती देवा। संकल्पावी माया संसाराची* ।।१।। या चरणातील 'देवा' हा शब्द महत्त्वाचा नसून, संसाराची माया संकल्पपूर्वक सोडणे हे महत्त्वाचे आहे. संसाराची माया सोडणे हीच भक्ती आहे, अशीच भक्ती थोर आहे, महत्त्वाची आहे. ही बाब लक्षात आली म्हणजे तुकारामासारख्या संतांनीसुद्धा देव हा फक्त निमित्त मानला होता, 'ईश्वर तो सिर्फ एक ट्रिक है, यह तो सिर्फ एक युक्ति है' हे वेगळे सांगावे लागत नाही.

वरील चरणातील 'देव' या शब्दाचा अर्थ समजून घेणे जसे आवश्यक होते, तसेच या चरणातील 'माया संसाराची' समजून घेणे आवश्यक.

शंकराचार्यांनी भारतातल्या सगळ्या लोकांना एक वचन शिकवले. 'जग ही एक माया' हा वाक्प्रचार भारतभर खेडोपाडी, शहराशहरात कोणताही माणूस मधूनमधून म्हणत असतो. हे प्रचारकार्य अद्‌भुत म्हणावे लागते. आता 'माया' म्हणजे काय हे सगळ्यांना नीट सांगता येणार नाही. म्हणून 'माया' शब्दाने मुळात काय सुचवायचे होते ते समजून घेऊ. माया ह्या शब्दाचा मुळातला अर्थ समजला तरच त्या शब्दावरचा आधुनिक विचारवंतांचा आक्षेप कसा गैरसमजाचा आहे हेही कळेल. उदाहरणार्थ, आधुनिक लेखक श्री. नानासाहेव गोरे यांनी लिहिले आहे की, "ऐहिक नाकारणाऱ्या भारतीयांचे हे, सामाजिक व आर्थिक प्रगतीमध्ये हरलेल्या लोकांचे तर तत्त्वज्ञान नाही ना, अशी शंका मला वारंवार येते. जे आपल्या हाती लागत नाही त्याचे अस्तित्वच नाकारले किंवा त्याला *माया* म्हणून निकालात काढले, असे तर घडले नसेल? ऐहिक सुख नाकारण्याची ही कल्पना आपल्याकडील अध्यात्मिक विचारात दृढ झालेली दिसते." माया ह्या संकल्पनेवद्दलची ही शंका प्रातिनिधिक समजून मायाचा अर्थ काय ह्यावद्दलचे आचार्य रजनीश ह्यांचे विवेचन वाचू.

"भीतर है चैतन्य का वास, वाहर है विराट का विस्तार। इस विराटसे संवंधित होने के दो उपाय हैं।

"यह जो वाहर फैला हुआ है और यह जो भीतर निवास कर रहा है, इन दोनों के मिलन की दो.... दो यात्राएं है। एक यात्रा है परोक्ष, इनडायरेक्ट, वह यात्रा होती है इंद्रियों के द्वार से। एक यात्रा होती है परोक्ष, डायरेक्ट, इमिजिएट, माध्यमहीन; वह यात्रा होती है अतींद्रिय अवस्था से।"

येथे कोणी विचारेल की, हे काय चालले आहे? माया शब्दाचा अर्थ सांगायला म्हणून सुरुवात करण्याऐवजी हे इंद्रियपुराण कशाला? या प्रश्नाला उत्तर असे की, माया शब्दाच्या समजावणीसाठीच हे पूर्वस्पष्टीकरण चालले आहे. हा लेख म्हणजे काही शब्दकोश नाही, की शब्दाच्या अर्थासाठी प्रतिशब्द दिला म्हणजे भागले.

"हमारा जानना इंद्रियों के माध्यम से है। फिर इंद्रियां हमें जो खवर देती है, वही मानने के लिए हम मजवूर हैं, क्योंकि हमारे पास और खवर पाने का कोई उपाय नहीं है। पर इंद्रियों की खवर में इंद्रियों की व्याख्या संयुक्त हो जाती है। एक चेहरा आप देखते है, सुंदर मालूम पडता है। फिर एक खुर्दवीन से उसी चेहरे को देखे तो वहुत घवड़ाहट होगी। वह चेहरा वहुत उवड़-खवड़, गड्ढ़ोंवाला, पहाडी और झीलें भी उसमें दिखाई पड़ने लगेगी। उसके छिद्र वड़े-वड़े गड्ढ़े हो

जायेंगे। क्या खुर्दवीन गलत कह रही है? नहीं, खुर्दवीन अपनी व्याख्या दे रही है। वह आपकी आँखों से ज्यादा गहरा देख पाती है।

"फिर एक्स रे की मशीन से देखे उसी चेहरे को तो चमड़ी खो जायेगी, हड्डियों का ढांचा भीतर रह जायेगा। क्या एक्स रे की मशीन गलत खवर दे रही है? नही, एक्स रे की मशीन अपनी व्याख्या दे रही है। फिर जो चेहरा आपने अपनी आंख से देखा था वह सही था? कि जो खुर्दवीन से देखा वह सही है? वह सभी एक ही चेहरे की खवर दे रहे हैं। सभी सही हैं, लेकिन प्रत्येक व्याख्या आंशिक है, और जिस माध्यम से पाई गई है उस माध्यम पर निर्भर है।

"लेकिन क्या ऐसा भी हो सकता है कि हम विना माध्यम के जगत को देख सके? क्योंकि जव विना माध्यम के जगत को देखेंगे, तभी सत्य दिखाई पड़ेगा। इसलिए ऋषियों की जो गहनतम खोज है वह यह है कि जव कि इंद्रियों से हम जगत को जानते हैं वह जगत के उपर इंद्रियों के द्वारा आरोपित प्रक्षेपण है। इसी का नाम माया है। जो आपने देखा है वह दृश्य ही नही है, देखनेवाला भी उसमें संयुक्त हो गया है।"

संकल्पावी माया संसाराची या चरणातील 'माया' शव्दाचा अर्थ एवढा गुंतागुंतीचा आहे. आपण समजतो की माया म्हणजे खोटे. पण इतका सोपा सुटसुटीत अर्थ नाही ही गोष्ट वरील विवेचन लक्षात घेतल्यावर समजते. "जो आपने देखा है वह दृश्य ही नही है, देखनेवाला भी उसमें संयुक्त हो गया है." 'देखनेवाला' ह्यावद्दलचे आणखी स्पष्टीकरण आचार्य रजनीश देतात ते वाचूया.

"जव मजनू किसी को कहता है की लैला वहुत सुंदर है तो यह सिर्फ लैला के संवंध में नही कहता है, वह मजनू के संवंध में भी कहता है। असल में यह मजनू की आँख है, जो लैला को सुंदर देख पाती है। यह जरूरी नहीं है कि लैला सभी को सुंदर दिखाई पड़े। जिनको नहीं सुंदर दिखाई पड़ती उनकी व्याख्या भी लैला के संवंध में ही है। और जिसे सुंदर दिखाई पड़ती उसकी व्याख्या भी लैला के संवंध में है। वे दोनों एकही व्यक्ति के संवंध मे वोल रहे है, पर उन दोनों ने जिस माध्यम से, मन और इंद्रियों के जिस माध्यम से लैला को खोजा है वह माध्यम भी संयुक्त हो गया उनकी व्याख्या में।"

ही व्यवस्था जर नीट लक्षात घेतली तर काही गोष्टींचा उलगडा होईल. आपले वाळ आपल्याला सुंदर वाटले तरच आपले वात्सल्य निर्मित होऊन आपण आपल्या वाळाचे संगोपन करू. जर आपण आपल्या वाळाकडे आपल्या ममत्वाच्या माध्यमातून पाहिले नाही, तर आपण त्याच्यावर वात्सल्याचा वर्षाव करणार नाही. आपले ममत्वाचे (मम म्हणजे माझे, ममत्वाचे म्हणजे माझेपणाचे.) 'प्रक्षेपण' नसेल, ही 'माया' नसेल तर जगात मुलांचे संगोपन कसे होईल? याला उत्तर असे की, अशी माया नसेल तर मग फक्त आपल्याच वाळाचे संगोपन होण्याऐवजी, जगातील सगळीच मुले आपली वाळे होतील. आणि एकट्या आपल्या वाळाचे संगोपन करण्याऐवजी जगातील सगळ्या वाळांचे संगोपन करण्यात आपल्याला आनंद वाटेल. मग *आनंदाचे डोही आनंद तरंग। आनंदचि अंग आनंदाचे* ।। असा विश्वव्यापक साक्षात्कार होईल.

जिकडे जावे तिकडे माझी भावंडे आहेत
सर्वत्र खुणा मजला माझ्या घरच्या दिसताहेत।

असा अनुभव येऊन जगातली अस्पृश्यता नाहीशी होईल. 'संसाराची माया संकल्पल्यामुळे' अशी व्यक्तीची 'सु'धारणा होऊन शेवटी समाजाचीही 'सु'धारणा होईल. अशी विधायक वैठक तुकारामाच्या अभंगांची असूनसुद्धा त्याला टाळकुटे म्हणून हिणवण्यात आपल्यातच हिण रुजून वाढते हे ज्या दिवशी लक्षात येईल तो जगाला सुदिन ठरेल.

आता 'माये'वद्दल आणखी थोडेसे.

"जव शंकर जैसा व्यक्ति कहता है यह जगत माया है, तो आप यह मत समझना कि वह कहता है कि यह जगत नही है। ऐसे पागलपन की वात शंकर नहीं कह सकते कि यह जगत नही। यह जगत विलकुल है, लेकिन जैसा आपको दिखाई पड़ रहा है, वैसा नही है। वैसा दिखाई पड़ना आपकी दृष्टि है। वही दृष्टि इस जगत को माया वनाये दे रही है। जैसा जगत आपको दिखाई पड़ रहा है, वह आपकी व्याख्या है।

"और इसलिए ठीक होगा यह कहना कि इस जगत में एक माया नही है, जितने इस जगत को जाननेवाले हैं, उतनी मायाएं है। हर आदमी अपना जगत निर्मित किए हुए जी रहा है। हर आदमी के इर्द-गिर्द एक जगत है। आपका पड़ोसी अपने जगत में घिरा हुआ जीता है। इन दोनों जगत का कोई तालमेल नही होता। और जव भी दो जगत को हम एक साथ वांधते है तो कलह होती है, कोलिजन होता है। एक पत्नी और पति के वीच जो संघर्ष है, वह दो जगत का संघर्ष है। एक वाप और वेटे के वीच जो संघर्ष है, वह दो जगत का

अनुक्रमणिका





संघर्ष है। वेटा अपना जगत निर्मित कर रहा है, वाप का अपना जगत निर्मित है। इन दोनों के वीच कलह होना अनिवार्य है। कोई और उपाय नही है।"

तुकाराम म्हणतो की, आहे, एक उपाय आहे. आपण आपले जगत, आपले प्रक्षेपण, म्हणजेच आपली माया टाकून दिली तर हा कलह, हा संघर्ष, हे कोलिजन थांबेल. संघर्ष टाळून जगणे सुरळीत व्हावे यासाठी तुकाराम जर म्हणत असेल की 'संकल्पावी माया संसाराची हीच भक्ती थोर आहे' तर त्यात टाळकुटेपणा कोठे आहे?

माया ह्या शव्दाचा आणखीही एक अर्थ आहे.

"जव हम कहते है जगत माया है, या शंकर कहते है जगत माया है, उसका यह मतलव नहीं कि जगत नहीं है; उसका केवल मतलव इतना है कि जगत ऐसा है कि सदा नही रहेगा। शंकर जव कहते हैं कि जगत माया है तो वहुत लोगों ने भ्रांति समझी। और उन्होंने समझा कि शंकर कहते है, जगत नहीं है। यह जो वृक्ष दिखाई पड़ रहा है यह नहीं है; कि आप जो यहां वैठे हैं वह आप नहीं हैं। नहीं, शंकर का ऐसा अर्थ नहीं है। शंकर कहते हैं, आप विलकुल हैं। लेकिन आप ऐसे हैं कि अभी हैं, और कल नहीं होंगे। इसलिए हम आपको सत्य नहीं कहते। हम आपको माया कहते हैं। हम तो आपके भीतर उस तत्त्व को सत्य कहते हैं जो अभी भी है और कल जव आप नहीं होंगे तव भी होगा, और कल जव आप नहीं थे तव भी था। जव आप जवान है तव भी, और जव आप वुढ़े हैं तव भी, और जव यश के शिखर पर होते हैं तव भी, और जव असम्मान की गर्त में गिर जाते हैं, तव भी। जो हर हालत में होगा। कोई हालत जिसके होने में रत्तीभर का फर्क नहीं करती है, हम उसीको सत्य कहते है, शेप सव माया है। शेप सव माया है।"

म्हणूनच तुकाराम म्हणतो की, 'संकल्पावी माया संसाराची'. जोपर्यंत वाप, मुलगा, पती, पत्नी जिवंत असेल तोपर्यंत त्यांचे लालनपालन करावे; पण त्या सुखाने भ्रमात राहू नये. ते गेल्यावर शोक करू नये. कारण त्यांचे देह सत्य नव्हते. तारुण्य गेल्यावर शोक करू नये, म्हातारपण आले म्हणून दु:ख करू नये. वालपणीच्या देहात, तरुणाच्या शरीरात, म्हाताऱ्याच्या कुडीत असलेल्या तत्त्वाला ओळखावे, ते सत्य जाणावे. म्हणजे तरुण जोडपी म्हाताऱ्या आईवापांना वृद्धाश्रमात कोंडणार नाहीत. गोरी माणसे काळ्या माणसांचा दुस्वास करणार नाहीत. शूद्रांना हीन समजून अस्पृश्यपणे वागवणार नाहीत. *जे खळांची व्यंकटी सांडो। तयां सत्कर्मीं रती वाढो। भूतां परस्परें पडो मैत्र जीवाचें*।। खळांचे, दुष्ट लोकांचे शरीर नष्ट व्हावे असे नाही, तर त्यांचे वाकडेपण जाऊन, जे शाश्वत तत्त्व आहे, सत्य आहे, सदा आहे, असे जे सत्कर्माचे रतीपण, ते वाढो. म्हणजे पुन्हा तथ्यावरून सत्याकडे जाण्याचीच प्रार्थना आहे. मायेकडून सत्याकडे जाण्याचीच प्रार्थना आहे. यात टाळकुटेपणा कोठे आहे?

राहता राहिला मुद्दा *ठेविले अनंते तैसेचि रहावे। चित्तीं असो द्यावें समाधान* यावद्दलचा. यातला समाधान हा शव्द समजून घेतला म्हणजे चरणाच्या सगळ्या अर्थाचा उलगडा होईल..

गीतेतील चवथ्या अध्यायात २२ वा श्लोक आहे. त्यात *यदृच्छालाभसंतुष्टो द्वन्द्वातीतो विमत्सरः*। असा चरण आहे. यातील संतुष्ट शव्द समाधान ह्याच अर्थी आहे. 'यदृच्छा-लाभसंतुष्टः' जे प्राप्त होईल त्यात संतुष्ट.

"कृष्ण कहते हैं, जो पुरुप जो मिल जाये उसमें संतुष्ट है...। कौनसा पुरुप संतुष्ट होगा? वही पुरुष, जो अपेक्षारहित होता है, जिसका कोई एक्स्पेक्टेशन नहीं है। जो ऐसे जीता है, जैसे जीने के लिए कोई अपेक्षा की जरूरत नहीं है। फिर जो भी मिल जाता है, वही धन्यभाग। उसके लिए ही वह प्रभू को धन्यवाद दे पाता है।

"सत्य संतोष के लिए काफी है। असंतोष के लिए सपने चाहिए। यथार्थ संतोष के लिए काफी है। असंतोष के लिए कल्पना चाहिए। सारे जगत में लोग कल्पना के कारण असंतुष्ट है – यथार्थ के कारण नहीं। यथार्थ पर्याप्त संतोष दे सकता है। लेकिन कल्पना? कल्पना सीमा के वाहर पीडा देती है।"

तुकाराम तरी तेच म्हणतो की, *वाहिल्या उद्वेग दुःखचि केवळ। भोगणे ते फळ संचिताचें*।।

ठेविले अनंतें तैसेचि रहावे या चरणाचा आणखी वेगळ्या तऱ्हेने अर्थ उलगडता येतो. 'सर्वसार उपनिषद' नावाचे एक उपनिषद आहे. त्यातील पहिले सूत्र आहे '*सहनाववतु। सह नौ भुनक्तु। सह वीर्यं करवावहे। तेजस्वीनावधीतमस्तु। मा विद्विषावहै*।" या सूत्रातील 'सह नौ भुनक्तु' चा अर्थ सांगताना रजनीश म्हणतात की, "हम दोनों का पालन भी करना। क्यों? पालन तो विलकूल ही शरीर के तल की बात है। लेकिन कारण है प्रार्थना के लिए। और कारण यह है, जो

व्यक्ति भी परम सत्य की खोज में निकलता है, वह अपने इस अहंकार को भी छोड देता है कि मेरा पालन मैं करता हूँ। क्योंकि जिसको यह ख्याल है कि मेरी रोटी मैं कमाता हूँ, और मेरा मकान मैं बनाता हूँ, और मेरे वस्त्र मेरे हैं, और मेरे शरीर को मैं चलाता हूँ, और अगर मैं फिकर न करूं तो सब मिट जायेगा – ऐसा व्यक्ति बहुत मूढता में जी रहा है। और ऐसा व्यक्ति चाहे तो संसार में मजे से यात्रा कर सकता है, लेकिन सत्य की और यात्रा नहीं कर सकता।

"इसलिए ऋषि कहता है, हमारा पालन भी तुम्ही करना, क्योंकि अब से हम कर्ता भी न रह जायेंगे। अब से हम यह भाव भी नहीं रख सकेंगे कि हम अपनी – कम-से-कम अपना पालन करनेवाले हैं। हम तो बहुत मजेदार लोग हैं। हम अपना पालन तो करते ही नहीं, दूसरों तक का करते हैं।

"यह ऋषि कहता है : हमारा पालन भी अब हमारा नहीं होगा। अब तू ही समझ, अब तू ही जान। अब तू रखेगा जैसा, वैसा रहेंगे। अब तू बचाएगा तो ठीक, और मिटाएगा तो ठीक। अब तेरी मर्जी ही हमारा जीवन है। तो अब हम वह कर्ता का भाव भी छोडते हैं।"

ह्या कर्तेपणाच्या भावातून स्वतःला सोडवणे म्हणजे कोणतेही काम करायचेच नाही असा नाही. जे रोजचे काम आहे ते तर करतच रहायचे; खाणेपिणे, खाण्यापिण्यासाठी कामधाम करणे, कामधाम करण्यासाठी शरीर आणि मन आरोग्यमय, सुदृढ ठेवणे – ही कामे तर करायचीच. पण ती कामे मी करतो असा अहंभाव, अहंकार ठेवायचा नाही. म्हणजेच तो अनंता ही सगळी कामे मजकडून करवून घेतो अशी भावना, श्रद्धा ठेवून जगायचे. तो अनंता म्हणजे कोणी देहधारी ईश्वरविश्वर नव्हे. तो अनंता हे एक सांकेतिक प्रतीक आहे. ते प्रतीक आपल्या अहंकाराला नष्ट करण्यासाठी उपयोगी पडणारे एक साधन आहे. आपल्या मीपणापासून होणाऱ्या दुःखांचा निपटारा करणारे एक प्रतीक आहे. आणि या सर्व अर्थांनी म्हणायचे की, 'ठेविले अनंते तैसेचि रहावे।'

म्हणजे यात कोठेही आळशीपणाचा प्रचार केलेलाच नाही. समाजाला निरुद्योगी बनवण्याचा भाग येतच नाही. उलट समाज, समाजातील प्रत्येक व्यक्ती अधिक उल्लसितपणे, निष्कपटपणे उद्यमशीलच होईल अशीच ही तुकारामाची अभंग-प्रार्थना आहे.



काम नाही काम नाही

संतांनी महाराष्ट्राला टाळकुटे बनवले हा आक्षेप अनेक लेखकांनी आजवर घेतलेला आहे. पारमार्थिकांनी, म्हणजेच संतांनी, प्रापंचिकांचा पराभव केला अशीही टीका अनेक लेखकांनी केलेली आहे, अजूनही मधूनमधून करत असतात. या आरोपातून काही सर्वोच्च लोक एकदोन संतांची जामिनावर सुटका करतात, नाही असे नाही. अशी सुटका मिळवणाऱ्यांत रामदासांचा पहिला नंबर लागतो. मार खाणाऱ्यांत मात्र तुकारामाचा पहिला नंबर दिसतो. वारकरी जरी म्हणत असले की, भागवत धर्माचा 'ज्ञानदेवे रचिला पाया। तुका झालासे कळस' तरी टीकाकार मात्र ह्या कळस झालेल्या तुकारामाला टीका करून करून पायदळी तुडवत असतात. म्हणजे एकीकडे वारकरी लोक ज्या तुकारामाचा गौरव करतात की, 'ज्ञानेश्वर माउली, ज्ञानराज माउली तुकाराम', त्याच तुकारामाला टीकाकरी लोक धारेवर धरत असतात.

आणि याला जबाबदार खुद्द तुकारामच आहे असे दिसते. दिसते म्हणजे, वरवर तरी स्पष्टपणे दिसते. तुकारामाचे अनेक अभंग असे आहेत की, प्रथम वाचनी तरी ते अभंग अनेकांचा गैरसमज करण्यात तरबेज आहेत.

उदाहरणार्थ, हा एक अभंग वाचा.

काम नाही काम नाही। झालो पाही रिकामा ।।१।।
फावल्या त्या करूं चेष्टा। निश्चळ द्रष्टा बैसोनि ।।२।।
नसत्या छंदे नसत्या छंदे। जग विनोदें विव्हळतसे ।।३।।
एकाएकी एकाएकी। तुका लोकी निराळा ।।४।।

उद्योगप्रधान काळात, देशात आणि समाजात तुकारामाचा हा अभंग कोणाला गुणगुणावासा वाटेल? काम द्या, काम द्या असा आक्रोश करणाऱ्या बेकारांची प्रचंड लोकसंख्या तुकारामाच्या वरील अभंगाचा चुकून तरी उच्चार आणि आचार करील काय? काम केले नाही तर खाणार काय असा प्रश्न ज्याला त्याला रोजच्या रोज भेडसावत असताना काम नसल्याचा आनंद सांगणारी ही 'अभंगवाणी प्रसिद्ध तुकयाची' एखादा तरी माणूस आपल्या मुखी घोळवील काय?

समाजाला आळशीपणाचा संदेश देण्यासाठी तुकारामाने

हा अभंग लिहिला असेल काय? प्रपंच सोडून, कामधंदा सोडून परमार्थ करण्यासाठी तुकारामाने हा अभंग म्हटला असेल काय? रिकामटेकडेपणाची भलावण करणाऱ्या ह्या अभंगकर्त्या तुकारामाला आधुनिक लेखकांनी दूषणे दिल्यावर त्या दूषणापासून तुकारामाची कोण सुटका करणार? कोणते लोक तुकारामाचे संरक्षण करणार? आपण असल्या प्रश्नांनी हैराण होत असताना तुकारामाला मात्र ह्या लोकक्षोभाचे काहीसुद्धा सोयरसुतक वाटत नाहीसे ह्याच अभंगात स्पष्टपणे दिसते. ह्याच अभंगात तो शेवटी खणखणीतपणे म्हणतो की, *एकाएकी एकाएकी । तुका लोकी निराळा* ।।४।। म्हणजे आपण लोकांच्या टीकेपासून तुकारामाला कसे वाचवावे ही काळजी करायला जावे तर तोच तुकाराम आपण ह्या असल्या लोकांपासून निराळे झालो असल्याचे आनंदाने सांगत आहे.

काय म्हणावे ह्या तुकारामाच्या कर्माला?

पण नुसता असा हतवल करणारा प्रश्न विचारून आपली ह्या अभंगातील कामाबद्दलच्या एकंदर भूमिकेपासून सुटका होत नाही. काम न करता आपल्या सगळ्या अन्न, वस्त्र, निवारा ह्या प्राथमिक गरजा भागणार असतील तर आपणालासुद्धा आनंद होणार नाही काय? ह्या प्राथमिक गरजा भागल्यावर कोण केवळ कामासाठी काम करणार आहे? सेवानिवृत्त लोक तर नेहमी म्हणतात की आता खरे रिकामपणाचे आयुष्य भोगायला मिळाले. म्हणजे मग सेवानिवृत्तांची, बेकारभत्ता मिळणाऱ्या लोकांची काम नसलेपणाची अवस्था आणि तुकारामाची 'काम नाही काम नाही' व्यवस्था सारख्याच तोलामोलाची आहे असे समजायचे काय?

शेक्सपिअरचा हॅम्लेट विचारतो की, ह्या जगात जिवंत राहावे की राहू नये? वेगळ्या शब्दांत असे विचारावेसे वाटते की, काम करावे की करू नये? किंवा काम म्हणजे तरी काय? आणि रिकामा म्हणजे तरी काय?

हा प्रश्न तुकारामाच्या ह्या अभंगामुळे आत्ताच आपल्याला पडतो आहे असे नाही. कर्म म्हणजे काय आणि अकर्म (रिकामा) म्हणजे काय हा प्रश्न फार पूर्वीपासून पडत आला आहे. भगवद्गीतेच्या चवथ्या अध्यायातील १६ व्या श्लोकात हाच प्रश्न मांडलेला आहे.

किं कर्म किमकर्मेति कवयोऽप्यत्र मोहिताः ।
तत्ते कर्म प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वा मोक्ष्यसेऽशुभात् ।।४.१६।।

(कर्म म्हणजे काय, अकर्म म्हणजे काय ह्या बाबतीत बुद्धिमान माणसांची बुद्धीसुद्धा मोहात पडते. म्हणून मी ते कर्म म्हणजे काय हे चांगल्या प्रकारे समजावून सांगेन. ते जाणल्यामुळे तू अशुभापासून मुक्त होशील.)

हा श्लोक आणि त्याचा मराठीतला अर्थ वाचल्यावर वाटले की आता आपल्याला काम आणि रिकामा याचा अर्थ समजावून सांगण्यात येईल. पण कसचे काय नि कसचे काय? सगळा चवथा अध्याय उलटसुलट वाचला तरी कर्म म्हणजे काय आणि अकर्म म्हणजे काय ह्याचा बोध होत नाही. मग तो बोधच झालेला नसल्यावर तुकारामाचा 'काम नाही काम नाही' हा चरण तरी कसा कळणार?

कर्म म्हणजे काय आणि अकर्म म्हणजे काय हे कळण्याकरता मग इतर ग्रंथांकडे वळलो. *ज्ञानेश्वरी*त पाहिले. पण नीट बोध झाला नाही. *गीतारहस्य* वाचले. पण समाधानकारक उलगडा होईना. *गीताप्रवचना*तही त्या अर्थाचा उजेड पडला नाही. म्हणजे खुद्द श्लोकातच 'कवयोऽप्यत्र मोहिताः' कवी - म्हणजे पंडित – लोकांची सुद्धा बुद्धी या कामी चालत नाही, असे जे म्हटले आहे ते लटिके नव्हते म्हणायचे.

तुकारामाचा 'काम नाही काम नाही' हा अभंग त्यामुळे परकाच राहिला. लोकांना रिकामटेकडेपणाची फूस देणारा हा अभंग आहे हा आक्षेप खोडून काढता येईना. फार अस्वस्थता वाढली.

आणि एके दिवशी एकदम स्वच्छ प्रकाश पडला. त्या चवथ्या अध्यायातील कर्म-अकर्म यांच्या अर्थाची उलगडा करणारे व्याख्यान वाचायला मिळाले. ह्याच चवथ्या अध्यायातील तेराव्या श्लोकामध्ये 'तस्य कर्तारम् अपि मां विद्धी अकर्तारम्' असे जे सांगितले आहे, त्या कर्मांचा मी कर्ता असूनही मला अकर्ता समजावे असे जे म्हटले आहे, त्यातही तुकारामाच्या अभंगातल्या 'काम नाही काम नाही' ह्या अकर्तेपणासारखेच गूढ तत्त्व आहे. आचार्य रजनीश म्हणतात की, " 'करते हुए भी मै अकर्ता हूँ', कृष्ण का ऐसा वचन गहरे में समझने योग्य है। पहली बात, कर्म से कर्ता का भाव पैदा नही होता। कर्म अपने आप में कर्ता का भाव पैदा करनेवाला नहीं है। कर्ता का भाव भीतर मौजूद हो, तो कर्ता का भाव कर्म के ऊपर सवार हो जाता है। भीतर अहंकार हो, तो कर्म पर सवारी कर लेता है। ऐसे, कर्म अपने आप में, कर्ता के भाव का जन्मदाता नहीं है।"

अनुक्रमणिका

यावरून असा बोध होतो की, तुकारामाच्या अंतरात अहंकार नसल्याने तो अकर्ता झाला, पण त्याच वेळी तो कर्म करीतच होता, काम करीतच होता. मात्र काम करीत असूनसुद्धा त्याच्यातल्या अकर्त्या तुकारामाच्या दृष्टीने काम करीत नव्हता; कामे होत होती. म्हणून तो म्हणतो की, अकर्ता ह्या परम स्थितीला पोहोचल्यामुळे म्हणतो की, *काम नाही काम नाही, झालो पाही रिकामा*.

वा, वा, रजनीशमहाराज, तुम्ही तर कमाल केलीत. किती सोपे करून सांगितलेत तुम्ही! पुढे बोला.

"कृष्ण की बात तो छोडो. एक क्षण को, हम भी चाहे, तो कर्म करते हुए अकर्ता हो सकते है। कर्म ही कर्ता का निर्माता नही है; कर्ता का निर्माता अहंकार का भाव है।"

बापरे, 'कर्म ही कर्ता का निर्माता नही है' ह्या वाक्यानेच केवढा तरी मोठा बोध होत आहे, हे एक प्रबोधनच आहे. किंबहुना हेच एकमेव प्रबोधन आहे; ह्यापेक्षा व्यक्तिप्रबोधन, समाजप्रबोधन वेगळे कशाला हवे? पण आहे, आणखी प्रबोधन पुढच्या वाक्यात आहे.

"और अहंकार का भाव इतना अद्‌भुत है कि आप कुछ न करे, तो भी कुछ न करने का कर्ता भी बन जाता है।"

म्हणजे, 'मी सध्या आळस करतो आहे' असे मी म्हटले तरी काम करतो आहे असेच होणार! मग आम्ही तुकारामासारखे 'झालो पाही रिकामा' ह्या स्थितीला कधी पात्रच होणार नाही काय? रामाशिवागोविंदा!

"आप रास्ते पर चल रहे हैं; चलने की क्रिया घटित होती है। अगर इस चलने के कर्म को बहुत गौर से देखें, तो आप भीतर कहीं भी चलनेवाले को न पायेंगे। सिर्फ चलने की क्रिया ही मिलेगी। कितना ही खोजे, चलनेवाला कही न मिलेगा। क्योकि भीतर जो मौजूद है, वह चलता ही नही है। (अभंगात दुसऱ्या चरणात '*निश्चळ द्रष्टा वैसोनि*' असे जे तुकारामाने म्हटले आहे त्यातील 'निश्चळ'चा अर्थ 'वह चलता ही नही है' या वाक्याशी जुळतो.) चलने की क्रिया बाहर ही होती है; भीतर चलनेवाला कोई भी नही है। भीतर जो है, वह अचल है; चलता ही नही। कभी चला ही नहीं। आप हजारों मील की यात्रा कर चुके हों, तो भी भीतर जो है, वह अपनी ही जगह है। वह इंच भर भी नही चला है। लेकिन अहंकार का भाव चलने की क्रिया पर सवार हो जाता है और कहता है, 'मैं चलता हूँ'।

"अगर हम किसी भी क्रिया के भीतर प्रवेश करे, तो हम कर्ता को कभी न पायेंगे; सिर्फ क्रिया ही मिलेगी। भीतर कौन मिलेगे लेकिन? भीतर जरूर कोई है। वह कर्ता नहीं है – द्रष्टा है, साक्षी है। समस्त क्रियाओं के भीतर द्रष्टा है, साक्षी है।"

तुकारामाच्या वरील अभंगातील दुसरा चरण आहे की, *निश्चळ द्रष्टा वैसोनि*। ह्यातील द्रष्टा ह्या शब्दाच्या अर्थाचा थोडाफार उलगडा आता कुठे होतो आहे.

"आपके पेट में भूख मालूम होती है। आप कहते हैं, 'मुझे भूख लगी है'। जैसे की आप भूख को लगा रहे हैं; जैसे कि आप कर्ता है! सचाई उलटी है। सचाई इतनी ही है कि आपको पता चलता है कि भूख लगी है। अगर ठीक से हम कहे, तो कहना चाहिए कि, मै जान रहा हूं कि भूख लगी है। ऐसा नही कहना चाहिए कि मुझे भूख लगी है।"

'मैं जान रहा हूं' अशी अवस्था प्राप्त होणे म्हणजेच द्रष्टा, पाहणारा, जाणणारा होणे असेल, आणि तुकाराम तसा 'द्रष्टा' झाला असेल तर मग त्याचे बरोबरच आहे की *झालो पाही रिकामा*. पण आपले काय? आपण कधी असे द्रष्टा होणार?

"आपके सिर में दर्द है, तो भी आपमें दर्द नहीं है; आप सिर्फ जान रहे हैं कि सिर में दर्द है। और जब आपको दर्द के मिटानेवाली दवा दी जाती है, 'एस्पेरिन' दे दी जाती है, तो आप यह मत सोचना कि दर्द मिट गया। दर्द अपनी जगह है। लेकिन दर्द का, जाननेवाले तक पहुंचने का रास्ता टूट गया। अब आप जान नही रहे कि दर्द हो रहा है। आप जान नही रहे हैं, इसलिए आप कहते हैं कि अब सिर में दर्द नही हो रहा है।

"असल में मस्तिष्क तक चेतना में कोई दर्द नहीं है। चेतना को सिर्फ पता चलता है। अगर पता चलता रहे, तो ऐसा दर्द भी मालूम पड़ेगा, जो नहीं है। और अगर पता न चले, तो ऐसा दर्द भी मालूम नहीं पड़ेगा, जो है।

"चेतना सिर्फ ज्ञाता है, 'नोअर' है, 'विटनेसिंग' है। सिर्फ एक साक्षी भाव है।"

तुकाराम ह्या अर्थाने 'द्रष्टा' झाला होता म्हणून तो 'रिकामा' झाला होता तर!

"हम भी क्रिया के भीतर कर्ता नहीं हैं। कर्ता हमारा भ्रम है। परमात्मा को ऐसा भ्रम नहीं हो सकता। इसलिए कृष्ण





कहते है, यह सब करते हुए भी मैं अकर्ता हूं। हम भी जिस दिन जानेंगे, पायेंगे यही – कि सब करते हुए भी मैं अकर्ता हूं....। लेकिन वह दिन दूर है।"

तुकारामाला मात्र तो दिवस दिसला!

"एक तो इस दृष्टी से इस सूत्र को समझे। यह साधक के लिए उपयोगी है कि वह धीरे-धीरे अकर्ता होता चला जाये, साक्षी बनता चला जाये। एक दिन ऐसी घडी आ जाये कि उसकी जिन्दगी में कर्ता का कोई बोध ही न बचे। बस, वह सिर्फ जाननेवाला रह जाये। सिर्फ देखनेवाला रह जाये।"

तुकारामाला ते साधले. तो फक्त 'जाननेवाला' – 'द्रष्टा' – झाला.

ह्या अभंगात तुकाराम शेवटी म्हणतो की, *एकाएकी एकाएकी। तुका लोकी निराळा*।।४।।

म्हणजे तुकाराम जो लोकांपेक्षा 'निराळा' झाला तो भौतिक अर्थाने 'निराळा' झाला असे नाही. 'निराळा' झाल्यामुळे त्या दिवसापासून तो लोकांपासून फटकून वागू लागला असे नाही. धनवान माणूस झाल्याप्रमाणे तो गरिबांपासून दूर राहू लागला असे नाही. पद मिळालेला माणूस अनुयायांपासून संरक्षितपणे राहू लागतो तसा तुकाराम लोकांपासून 'निराळा' राहू लागला असे नाही. झाले ते फक्त एवढेच की, लोक अजून कर्तेपणाच्या भ्रमात होते, तर तुकाराम कर्तेपणापासून मुक्त झाल्यामुळे 'निराळा' झाला होता.

उलट, असा 'निराळा' झाल्यामुळेच तुकाराम लोकांच्या अधिक जवळ आला. रंजलेल्या-गांजलेल्यांना आपले म्हणावे अशी त्याची वृत्ती झाली. पापपुण्याच्या व्याख्या तुकारामाने लोकनिष्ठ केल्या. 'पुण्य परउपकार पाप ते परपीडा' असे तो स्पष्टपणे म्हणू लागला. इतकेच नव्हे तर त्याने देवस्थानांची नवी स्थापना केली. *तीर्थी धोंडा पाणी। देव रोकडा सज्जनी* अशी लोकानुवर्ती प्रतिज्ञा त्याने केली.

इतके सगळे लोकनिष्ठ वर्तन ठेवताना तुकारामाने आपण फार काही करत आहोत असा हावभाव केलेला नाही. ह्याच अभंगातील दुसऱ्या चरणात तो म्हणतो की, *फावल्या त्या करूं चेष्टा*। तुकाराम आपल्या आचरणाला 'चेष्टा' असे म्हणतो. चेष्टा म्हणजे, सहज खेळ, चेष्टा म्हणजे कर्तारहित कर्म. ज्या कर्मामध्ये कसलीही इच्छा, उद्देश नाही अशी लीला.

ह्याच अर्थाने कृष्णसुद्धा म्हणतो की, "सब करते हुए भी मैं अकर्ता हूं। कर्ता मुझे नही पकड़ पाता। 'मैं' मुझे नही पकड़ पाता। कर्म अहंकार को निर्मित नही कर पाते है।

"इसलिए हम जगत् को 'परमात्मा की लीला' कहते हैं। सृष्टि से भी सुंदर शब्द है वह – लीला, 'प्ले'। क्योंकि खेल में अहंकार नही होता। हमे हो जाता है। और जब खेल में अहंकार हो जाता है, तो खेल 'काम' हो जाता है। फिर खेल नही रह जाता।"

म्हणूनच तर आज जगभर खेळांचा प्रसार असूनही कोणीही खेळाडू तुकाराम म्हणतो तसा 'काम नाही काम नाही। झालो पाही रिकामा' असे कधीसुद्धा म्हणत नाही.

आणि हे एवढ्यावरच थांबत नाही. त्या खेळांचे वर्तमानपत्रातील वृत्तसुद्धा लढाईच्या भाषेने दूषित झालेले दिसते. "अमक्याने मागच्या पराभवाचा वचपा काढला." "तमक्याने प्रतिस्पर्ध्यावर प्रचंड विजय मिळवला." "ह्या खेळाडूने सपाटून मार खाल्ला." "झालेल्या पराभवामुळे तमक्या खेळाडूने संतापून रॅकेट भिरकावून दिली."

"खेल तभी तक है, जब तक भीतर 'मैं' नहीं है। लीला चल रही है। हारे, तो भी ठीक है; जीते तो भी ठीक है। कोई खास फर्क नही पड़ता।"

अशा निरहंकारी स्थितीचीच घोषणा तुकारामाने ह्या अभंगात केली आहे. *फावल्या त्या करूं चेष्टा। निश्चळ द्रष्टा बैसोनि*।।

अशी स्थिति जर तुमच्या-आमच्या जीवनातही आली तर ते फार मोठे सौभाग्य होईल!



आनंदाचे डोहीं आनंदतरंग

संतवाङ्मय म्हटले म्हणजे ते वैराग्याचा उपदेश करणारेच असणार असा सर्वसाधारण समज पक्का झालेला दिसतो. संतांची वचने रूक्ष, रसहीन, जीवनाकडे पाठ फिरवायला सांगणारीच असणार अशी ठाम समजूत अनेकांची झालेली दिसते. संत नेहमी गंभीर चेहरा करून वावरत असणार असाच विचार सगळ्यांच्या मनात पक्का झालेला असतो. वरवर पाहिले तर अशी समजूत करून देण्यात संतवचनेच कारण आहेत असेही वाटते. इतरांचे काय असेल ते नंतर पाहू, पण

तुकारामाची काही वचने संदर्भ सोडून ऐकली तर तुकारामसुद्धा ह्या जीवनाला नावे ठेवणारा होता की काय असा प्रश्न मनात उभा राहतो.

उदाहरणार्थ, तुकारामाच्या एका अभंगात म्हटलेलेच आहे की, *सुख पाहतां जवापाडे । दुःख पर्वताएवढे*. आपल्या जीवनात जर सुख जवाएवढे आणि दुःख पर्वताएवढे आहे अशी आपली समजूत तुकारामाने करून दिली तर आपल्याला जीवनात कोणता रस उरणार आहे? आपण मग आपले जीवन जोमाने, उत्साहाने, उल्लासाने कसे जगणार? किंबहुना जीवनात जर दुःखच दुःख असेल तर मग आपण जगायचे तरी कशाला? अशा दुःखमय जगात जिवंत राहण्याऐवजी मरण का पत्करू नये?

असा विचार आपण करायला जावे न जावे तोच असेही लक्षात येते की, हाच तुकाराम दुसऱ्या एका अभंगात म्हणतो की,

आनंदाचे डोहीं आनंदतरंग ।
आनंदचि अंग आनंदाचें ।।१ ।।
काय सांगो झालें काहीचिया वाही ।
पुढे चाली नाही आवडीने ।।२ ।।
गर्भाचे आवडी मातेचा डोहळा ।
तेथीचा जिव्हाळा तेथें बिंबे ।।३ ।।
तुका म्हणे तैसा ओतलासे ठसा ।
अनुभव सरिसा मुखा आला ।।४ ।।

तुकारामाचा ह्रा अभंग वाचला म्हणजे संत रुक्ष, रसहीन, वैराग्यात बुडालेले होते ह्या समजुतीला तडा जातो. पण मग हाच तुकाराम असे कसे म्हणतो की, *सुख पाहतां जवापाडे । दुःख पर्वताएवढे*? जीवनात दुःखच दुःख आहे असे म्हणायचे आणि त्याच जीवनात आनंदच आनंद भरभरून आहे असेही म्हणायचे, या दोन म्हणण्यात परस्परविरोध नाही काय? विरोध नसेल तर मग सुख, दुःख आणि आनंद यांचे अर्थ तरी काय आहेत? सुखदुःख ही जशी शब्दांची जोडी आहे तशी जोड आनंद ह्या शब्दाला नाही काय? सुखाच्या विरुद्ध जसे दुःख आहे तसे आनंदच्या विरुद्ध काही आहे काय? की काहीच नाही? ह्या सगळ्या प्रश्नांची, उपप्रश्नांची उत्तरे काही नेमकी सापडत नव्हती.

वरील अभंगात तुकाराम म्हणतो की, आनंदाचे अंग आनंदच आहे. तसे सुखाच्या बाबतीत म्हणता येत नाही काय? सुखाचेही अंग सुखच नसते काय? नसेल तर मग काय सुखाला दुःखाचे अस्तर असते काय?

कधीकधी जाणवते की आपल्या सुखात थोडेसे हीण माखलेले आहे. त्या सुखात दुसऱ्यांपेक्षा आपण कसे वेगळे आहोत, नशीबवान आहोत, निवडक आहोत, श्रेष्ठ आहोत अशी अभिमानाची, गर्विष्ठपणाची भावना मिसळलेली असते. भावना कसली ती, दुष्ट भावना म्हणजे एक प्रकारे दुष्ट प्रवृत्तीच असते. त्यात थोडी ईर्षा, मत्सर, लोभ, मद आणि क्वचित भयसुद्धा असते. म्हणजे सुखाचे अंग सुखच नसते, तर सुखाचे अंग दुःखच असते. मग असे आपण का म्हणत असतो? ह्या हिणकस सुखापेक्षा निर्मळ सुख असते का, याचा आपण का शोध घेत नाही? की आपल्याला निर्मळ सुखाची माहितीसुद्धा नसते? मग तुकारामासारख्या संतांना, उपनिषदवाल्या ऋषींना त्या निर्मळ सुखाची कशी माहिती झाली असेल? नुसती माहिती नव्हे, तर त्यांना त्याचा अनुभव कसा आला असेल? ज्या भागवत धर्माचा तुकाराम कळस झाला त्या भागवतधर्माचा पाया रचणाऱ्या ज्ञानदेवालासुद्धा ह्या निर्मळ सुखाचे पसायदान मागण्याचे भान कसे आले असेल? *चंद्रमे जे अलांछन । मार्तंड जे तापहीन । ते सर्वांही सदा सज्जन । सोयरे होतु ।।* ह्या शुभचिंतनात ज्ञानदेवांनी अलांछित चंद्र, तापहीन सूर्य ह्या कल्पनांमधून निर्मळ सुखमयतेचे विश्व कसे मांडले असेल?

खूप दिवस, महिने आणि वर्षे गेली. पण काही उलगडा होईना. एक दिवस अचानक आचार्य रजनीश यांनी केलेले विवेचन वाचण्यात आले. आणि सुख व दुःख ह्यांच्याबद्दलचे अर्थ समजण्यास मदत झाली. पहिल्यांदा सुख आणि दुःख म्हणजे काय ते लक्षात घेऊ.

रजनीश म्हणतात की, एखादी गोष्ट लांब अंतरावरून दिसते तो भास असू शकतो, बहुधा भासच असतो. 'दुरून डोंगर साजरे' अशी म्हण आहेच ना. अमुक-तमुक मिळाले की मी सुखी होईन असे अमुक-तमुक लांबवर असते तेव्हा वाटत असते. रजनीश म्हणतात,

"सुख जब तक नहीं मिलता, तब तक तो सुख मालूम पड़ता है। लेकिन हाथ में आने पर कैसे मालूम पड़ता है? हाथ में आने पर अचानक लगता है कि खो गया।

"सुख मिले भी, तो समाप्त होता है किसी क्षण। इधर शुरू नहीं हुआ, कि उधर समाप्त होना शुरू हो जाता है। ऐसा सुख मिल भी जाये यदि, तो पिछे सिवाय दुःख के घाव के कुछ भी नहीं छोड़ जाता।"

सुख-दु:ख जर माणसाने सोडून दिली तर मग त्याने करावे तरी काय? सुख आणि दु:ख यांच्या पलिकडे काही असते काय? आणि जर काही असेल तर ते 'काही' माणसाला कसे मिळेल याचा काही उपाय आहे काय?

"तीसरा अनुभव होता है आनन्द का। जिसने जाना कि 'मैं' नहीं है, उसका दुख गया, क्योंकि सव सुखदुख 'मैं' के साथ जुड़ा है। आप कोशिश करके देखें. 'मैं' के विना दुखी होने की, तव आपको पता चलेगा। 'मैं' के विना आप दुखी नही हो सकते, इम्पॉसिवल है।

"दुख के लिए भी अहंकार चाहिए, 'मैं' चाहिए, सुख के लिए भी अहंकार चाहिए। आनन्द के लिए अहंकार नहीं चाहिए। आनन्द न दुख है, न सुख है। जहां दुख और सुख दोनो नहीं हैं, वहां जो घटित होता है, वह आनन्द है।"

हे सगळे ठीक आहे. पण सुख आणि आनंद यामध्ये नेमका फरक कोणता आहे?

"आनन्द वहुत अनूठा शब्द है। अनूठा इसलिए कि आनन्द के विपरीत कोई शब्द नहीं है। सुख के विपरीत दुख है। प्रेम के विपरीत घृणा है। क्षमा विपरीत क्रोध है। जन्म के विपरीत मृत्यू है।

"आनन्द के विपरीत कोई स्थिति भी नहीं है। सुख आता है, तो जानना कि दुख आयेगा। क्योंकि विपरीत प्रतीक्षा करता है। दुख आये, तो घवड़ाना मत; जानना कि सुख आयेगा। क्योकि विपरीत प्रतीक्षा कर रहा है।

"आनन्द द्वैत का अंत है; फिर द्वैत कभी शुरू नहीं होता। आनन्द सुख नहीं है। सुख की कोई वहुत वड़ी मात्रा भी नहीं है आनन्द। सुख का कोई वहुत गहन और घना, डेन्स रूप भी नहीं है आनन्द। आनन्द का सुख से कोई संवंध नहीं है; उतना ही संवंध है, जितना दुख से है। आनन्द न दुख है, न सुख है। जहां दुख और सुख दोनो नहीं है, वहां जो घटित होता है, वह आनन्द है।

"दुख के लिए भी अहंकार चाहिए, सुख के लिए भी अहंकार चाहिए। दुख के लिए भी पदार्थ चाहिए, सुख के लिए भी पदार्थ चाहिए। आनन्द के लिए पदार्थ विलकुल नही चाहिए।"

आता आले लक्षात तुकाराम काय म्हणतो ते. तुकाराम म्हणतो की, *आनन्दाचे डोहीं आनंदतरंग, आनन्दचि अंग आनंदाचें*. सुखाच्या डोहात मात्र दु:खाचा एक तरी तरंग असणारच असणार. कधीकधी एकापेक्षा जास्तसुद्धा तरंग असतील. ढोंग असेल, उसनेपण असेल, मिरवामिरव असेल, किती किंमत द्यावी लागली याचा हिशोव असेल. म्हणजेच सुखाच्या अंगाला दु:खाची अंगे लपेटून असतील. पण आनन्दाच्या विपरीत काहीही नसल्याने आनन्दाच्या डोहात तरंगही आनन्दाचेच असणार. आणि आनन्दाचे अंगही आनन्दाचेच वनलेले असणार.

आचार्य रजनीश, तुम्ही आनन्दाचे स्वरूप फार व्यवस्थितपणे समजून सांगितलेत. धन्यवाद!

आचार्य रजनीश म्हणतात, थांवा; थोडेसे अजून थांवा. आनन्दाची आणखी एकदोन वैशिष्ट्ये लक्षात घ्या. उपनिषदवाल्या ऋषीच्या तोंडूनच ही आनन्द-लक्षणे ऐका. उपनिषदवाला ऋषी म्हणतो की,

आनन्दं नाम सुखचैतन्यस्वरूपोऽपरिमितानन्द ।
समुद्रोऽवशिष्टसुखस्वरूपास्वानन्द इत्युच्यते ।।

"जो सुखमय चैतन्यस्वरूप है, अपरिमित आनन्द का समुद्र है और शेप रहे सुख का स्वरूप है, वह आनन्द कहलाता है।

"इसे समझ लेना। 'जो सुखमय चैतन्य-स्वरूप है....'।

"जव भी हमें सुख का अनुभव होता है कि मैं सुखी हूं, ऐसा अनुभव होता है कि मैं हूं कुछ, जिस पर सुख आया। सुख एक घटना होती है, स्वभाव नहीं। क्योंकि जो स्वभाव है उसे हम खो नहीं सकते। लेकिन सुख तो खो जाता है। आज सुख है सुवह, सांझ दुख हो जाता है।

"सुख आता है, दुख आता है, मेरे उपर आते है। मेरे उपर घटित होते है और विदा हो जाते है। वे घटनाएं है। तो जव व्रह्म को सुख-स्वरूप कहा तो उसका अर्थ यह है कि व्रह्म के लिए सुख घटना नहीं है, स्वभाव है। वह सुख में ही है; या सुख ही है।

"सुख जव स्वभाव होता है तव हम उसे आनन्द कहते है।

"और जव आनंद केवल एक घटना होती है तव हम उसे सुख कहते है।"

किती विलक्षण आणि परस्परविरुद्ध लक्षणे आहेत ही! आता फक्त घटना म्हणजे काय हे समजून घेऊ.

"घटना का अर्थ है; विजातीय, फॉरिन। वह हमसे वाहर से होती है। वाहर ही होती है। हमारे घर के वाहर ही घटती है। हम कभी उससे एकात्म नहीं हो सकते; चाहे हम

कितना ही समझे कि एकात्म हुए है। हम कभी उससे एकात्म नही हो सकते।"

एकात्मतेचा हा विशेष आता लक्षात आल्यावर तुकाराम *आनंदचि अंग आनंदाचे* असे जे म्हणतो त्याचा अर्थ समजतो. आनंद हा एकात्म असल्यामुळेच, म्हणजेच तो बाहेरची वस्तू नसल्यामुळेच, आनंदाचे अंग आनंदच असणार; दुसरेतिसरे कोणीही त्याचे अंग असणे संभवतच नाही.

यावरून आपला आपण काय तो बोध घ्यावा. तो बोध असा की, जर सुख ही बाहेरची घटना असेल, तर ते सुख आपला स्वभाव नसणार. आणि म्हणून ते सुख आपल्या डोहाचा तरंग बनू शकणार नाही, आणि एका सुखाचे अंग म्हणून दुसरे सुख होऊ शकणार नाही. एक सुख वेगळे, दुसरे सुख वेगळे. दोन्ही सुखे सुटी सुटीच असणार, ती एकमेकांचीसुद्धा अंगे होऊ शकणार नाहीत, आपले अंग होणे तर दूरच राहिले!

आता आनंदाचा दुसरा स्वभावविशेष पाहू.

'डायोजनीज पड़ा है एक रास्ते के किनारे और सिकंदर हिंदुस्तान आ रहा है। वह डायोजनीज से मिलता है और डायोजनीज से कहता है, बड़े प्रसन्न मालूम पड़ते हो। बड़े आनंदित मालूम पड़ते हो। लेकिन तुम्हारे पास कुछ दिखाई तो पड़ता नहीं, जिसके कारण तुम आनंदित हो।

"क्योंकि सिकंदर सोच ही नहीं सकता कि अकारण कोई आनंदित हो सकता है। अकारण कैसे आनंदित होइयेगा? हालांकि ऋषि कहते है, जिस दिन अकारण आनंद है, उसी दिन आनंद है। लेक़िन हमारा तर्क कहता है, कुछ है तो नहीं तुम्हारे पास। कोई पत्नी नहीं, कोई बच्चा नहीं, कोई धन नहीं, कोई महल नहीं, कोई सुख-सुविधा नहीं। नंगे पड़े हो रेत पर सड़क के किनारें। बड़े प्रसन्न मालूम पड़ते हो। कारण क्या है?

"तो डायोजनीज नें कहा, जब तक कारण से मैं प्रसन्न होता रहा तब तक प्रसन्न नहीं हुआ। फिर मैंने सोचा कि कारण छोड़कर देखूं। और उस प्रसन्नता को खोजूं जो अकारण है; क्योंकि वह मुझसे छीनी न जा सकेगी।

"जहां कारण है वहां सुख छिन जायेगा। कारण से पैदा हुआ सुख क्षणभंगुर होगा। लेकिन अकारण कोई सुख हो सकता है? उसी अकारण सुख को हम आनंद कहते हैं।

"अकारण आनंद का अर्थ यह हुआ कि आनंद बाहर से नही आता, भीतर से आता है।"

ह्या अकारण-पणाचा शोध लागला म्हणजे मग लक्षात येते तुकाराम वरील अभंगात दुसऱ्या चरणात काय म्हणतो ते. वरील अभंगात तुकाराम म्हणतो की,

काय सांगो झालें काहीचिया बाही।

काहीच्या बाहीच झाले. कारणाच्या पलीकडचे झाले. याची कारणमीमांसा करता येणार नाही असे काहीतरी झाले.. अशा काहीतरीलाच आनंद म्हणावे असे तुकाराम सांगतो.. मग त्या आनंदाची आवड म्हणजे काय तेही समजते. आणि तिसऱ्या चरणात *तेथीचा जिव्हाळा तेथें बिंबे* असे जे तुकाराम म्हणतो त्यातील स्वयंसिद्धता आणि स्वयंपूर्णताही लक्षात येते...



लेखक-परिचय

❖ **देवीदास बागूल** : मराठी साहित्याचे व्यासंगी अभ्यासक व लेखक; ललित कलांचे जाणकार समीक्षक; नामवंत छायाचित्रकार; पुस्तकांची मुखपृष्ठे व मजकूर यांच्या मांडणीच्या विषयात वैशिष्ट्यपूर्ण कार्य **पत्ता** : ६५/२० कृतांजली अपार्टमेंटस्, एरंडवणे, पुणे ४ ११ ००४.

❖ **देवदत्त दाभोळकर** : अर्थशास्त्राचे निवृत्त प्राध्यापक; ज्येष्ठ विचारवंत; भूतपूर्व कुलगुरु, पुणे विद्यापीठ व भूतपूर्व संचालक, इंडियन इन्स्टिट्यूट ऑफ एज्युकेशन, पुणे; शिक्षण, समाज प्रबोधन व परिवर्तन या क्षेत्रातील चळवळींमध्ये व संस्थांमध्ये क्रियाशील सहभाग; *आर्थिक विकासाचा प्रश्न*, *लोकशाही समाजवाद*, *शिक्षणाची समान संधी* इत्यादी पुस्तके प्रसिद्ध **पत्ता** : 'शांतिनिकेतन', ४३ गुरूकृपा हाऊसिंग सोसायटी, गोडोली, सातारा.

❖ **म.अ. मेहेंदळे** : माजी प्राध्यापक, संस्कृत विभाग व माजी सहयोगी प्रमुख संपादक, संस्कृत कोश विभाग, डेक्कन कॉलेज, पुणे; संपादक, महाभारताचा सांस्कृतिक कोश, भांडारकर प्राच्य विद्या संशोधन मंदिर, पुणे **पत्ता** : बी-४, प्रबोधन को-ऑप. हाऊसिंग सोसायटी, ६१ ए/९-१०, इन्कमटॅक्स कार्यालयासमोरील गल्ली, एरंडवणे, पुणे ४११ ००४.

❖ **प्रभा श्रीनिवास** : गेली १२-१३ वर्षे स्त्री चळवळीशी संलग्न 'स्वाधार' संस्थेत मुख्यतः मानसशास्त्रीय सल्ला व कार्यकर्ता प्रशिक्षण हे कार्य; १९८८ पासून मानवी नाती या विषयाचा संवाद पद्धतीने अभ्यास; महाश्वेतादेवी यांच्या *अरण्येर अधिकार* या कादंबरीचा अनुवाद (१९८२) **पत्ता** : ४६ बी/३, बचानीनगर, मालाड (पूर्व), मुंबई ४०० ०९७.

अनुक्रमणिका

मानव आणि धर्मचिंतन वरील
श्री. शरद् पाटील व प्रा. मे.पुं. रेगे यांच्या समीक्षा : काही मुद्दे

म.अ. मेहेंदळे

डॉ. रावसाहेब कसबे यांचे 'मानव आणि धर्मचिंतन' हे पुस्तक १९९६ साली प्रसिद्ध झाले. त्या ग्रंथासंबंधी श्री. शरद् पाटील यांचा अभिप्राय ('डॉ. कसबे यांच्या विचारअभियानाचा युगान्त?') *नवभारत* मासिकाच्या डिसेंबर १९९७ च्या अंकात प्रसिद्ध झाला (पृ. १८-३८). डॉ. कसबे यांच्या ग्रंथाचे परीक्षण प्रा. मे.पुं. रेगे यांनी *नवभारत*च्या मे-जून १९९७ च्या अंकात केले. त्यावर डॉ. कसबे यांची प्रतिक्रिया *नवभारत*च्या सप्टेंबर-ऑक्टोबर-नोव्हेंबर १९९७ च्या अंकात प्रसिद्ध झाली. त्या प्रतिक्रियेवर प्रा. रेगे यांचे मत *नवभारत*च्या डिसेंबर १९९७ च्या अंकात प्रसिद्ध झाले (पृ. ३९-५३).

श्री. पाटील आणि प्रा. रेगे यांनी उपस्थित केलेल्या सर्व मुद्द्यांविषयी मला काही लिहिणे अशक्य आहे. तसे करण्याइतका माझा ह्या विषयाचा अभ्यास नाही. परंतु ह्या दोन लेखकांच्या लेखांत संस्कृत वाङ्मयाच्या आधारे काही विधाने करण्यात आली आहेत किंवा त्यांचे अर्थ सांगण्यात आले आहेत त्याविषयी मला काही सांगावेसे वाटते.

श्री. पाटील यांच्या मते डॉ. कसबे यांनी संस्कृत व पाली शब्द व मजकूर यांचा अर्थ लावण्यात घोडचुका केल्या आहेत. त्याची काही उदाहरणे श्री. पाटील यांनी दिली आहेत. त्यांतील संस्कृत उदाहरणांच्या बाबतीत मला काय वाटते ते मी सांगणार आहे. डॉ. कसबे यांचे पुस्तक मी वाचलेले नाही. डॉ. कसबे यांचे म्हणून जे काही श्री. पाटील यांनी त्यांच्या लेखात सांगितले आहे तो माझा आधार आहे. श्री. पाटील यांनी डॉ. कसबे यांच्या विधानांचा विपर्यास केला असल्यास मला त्याची कल्पना नाही.

ज्या क्रमाने श्री. पाटील यांनी डॉ. कसबे यांच्या चुकांची चर्चा केली आहे त्याच क्रमाने मीही त्याविषयी माझे म्हणणे मांडणार आहे.

१. पृ. १९.१ : अश्वमेध यज्ञात बळी दिलेल्या घोड्याचे मांस खाणे वर्ज्य होते असे विधान डॉ. कसबे यांनी पृ. ३९५ वर केले असल्यास त्यासाठी त्यांनी कोणता आधार घेतला याची कल्पना नाही. मारलेला घोडा खाण्यासाठी शिजवला जात असे हे दर्शविण्यासाठी श्री. पाटील यांनी ऋग्वेदातल्या १.१६२.१३ आणि १.१६३.६, ९ या ऋचांचा उल्लेख केला आहे. त्यांनी १.१६२.१२ या ऋचेचाही उल्लेख करायला हवा होता. त्यांचा १.१६३.६ हा संदर्भ चुकीचा असून तो १.१६३.७ असा हवा.

२. पृ. १९.१ : ऋग्वेदातील एका ऋचेत (१.१२४.७) गर्तारुह् असा शब्द आला आहे. यास्काने निरुक्तात (३.५) त्याचा अर्थ 'सभास्थाणु' असा दिला आहे. रोमिला थापर आणि देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय यांनी सभास्थाणूचा अर्थ 'सभेत द्यूताचे फासे फेकणारा' असा केला आहे. डॉ. कसबे यांनी तो स्वीकारला आहे. श्री. पाटील यांच्या मते तो अर्थ चुकीचा आहे. श्री. पाटील यांनी 'सभास्थाणू'चा अर्थ चौपट असा होतो असे सिद्ध केले असल्याचे ते म्हणतात.

'सभास्थाणू'चा थापर-चट्टोपाध्याय यांनी केलेला आणि श्री. पाटील यांनी केलेला दोन्ही अर्थ चुकीचे आहेत ह्यात संशय असायचे कारण नाही.

ऋग्वेद १.१२४.७ ह्या मंत्राच्या चार पादांत उषेला चार उपमा दिल्या आहेत : (१) अभ्राता (जिला भाऊ नाही अशी स्त्री), (२) गर्तारुह्, (३) जाया, आणि (४) हस्रा[१] (हसणारी स्त्री). चार उपमात अर्थातच समानधर्म निरनिराळे आहेत. गर्तारुह् सोडून इतर तीन उपमा समजण्यास सोप्या आहेत.

परंतु गर्तारुह् शब्दाचा अर्थ स्पष्ट नसल्याने ती उपमा नीट कळत नाही. साधारणधर्मावरून एवढे कळते की, ती

---

१. अवेस्तात जही, जहिका यांचा अर्थ वाईट चालीची स्त्री असा आहे. त्या शब्दांच्या मुळाशी जह् - 'हसणे' - असा धातू गृहीत धरला तर तो धातू संस्कृत 'हस्' शी समव्युत्पन्न मानता येतो. तसे मानल्यास जही, जहिका यांचा मूळ अर्थ 'हसणारी स्त्री' असा होईल. सं. हस्रा याचा अर्थसुद्धा मोहात पाडण्यासाठी हसणारी स्त्री असा होऊ शकेल.

अनुक्रमणिका

स्त्री धन मिळवण्यासाठी 'गर्ता'वर आरोहण करीत असे ('गर्तारुगिव सनये धनानाम्). यास्काने गर्त शब्दाचा अर्थ सभास्थाणु असा दिला आहे. ह्या सभास्थाणूवर ज्या बाईला मुलगा नाही, पती नाही, अशी स्त्री आरोहण करते. मग तिला अक्ष फेकून मारतात, तिला पतीचे धन (रिक्थ) मिळते. यास्काच्या म्हणण्याप्रमाणे ही स्त्री दाक्षिणाजी म्हणजे दक्षिणदिशेत राहणारी आहे. एवढे म्हटल्याने यास्ककाली लोकांना अर्थ कळत असावा. आम्हाला मात्र आज सभास्थाणु म्हणजे काय, त्यावर वसलेल्या स्त्रीला अक्ष म्हणजे त्या काळी द्यूत खेळण्यासाठी फासे म्हणून ज्या साधनांचा उपयोग करीत (वेदकाळी ती वेहेड्याची फळे होती) त्यांनी का मारत असत, आणि मग तिला मृत पतीचे धन कसे मिळे हे कळत नाही. यास्काला त्याच्या काळी जिला पती नाही आणि मुलगा नाही अशा स्त्रीला पतीचे धन मिळवण्यासाठी दक्षिणेकडे जी चाल प्रचारात असल्याचे माहीत होते त्या माहितीच्या आधारे त्याने ऋग्वेद मंत्राचा अर्थ केला आहे. तो खरा असेलच असे म्हणता येणार नाही हा प्रश्न निराळा. कारण यास्क म्हणतो त्याप्रमाणे दक्षिणेकडे प्रचलित असलेल्या सामाजिक चालीरीतीच्या आधारे उत्तरेत पंजाबच्या आसपास राहात असताना ऋचा रचणाऱ्या ऋषींनी उपेला उपमा दिली असेल असे चटकन वाटत नाही.

सभास्थाणु शब्दाचा शब्दशः अर्थ सभेतला खांब. ही सभा कोणती हे त्या शब्दावरून स्पष्ट होत नाही. यास्काने दिलेल्या माहितीच्या आधारे ही सभा द्यूतसभा असावी. गर्तारुह् ह्या शब्दात आरुह् धातूचा उपयोग असल्याने द्यूतसभेतला गर्त म्हणजे ज्यावर चढून जायचे अशी उंच जागा असली पाहिजे. थापर-चट्टोपाध्याय यांनी सभास्थाणूचा 'सभेत द्यूताचे फासे फेकणारा' हा केलेला अर्थ प्रस्तुत संदर्भात निश्चितच चूक आहे. महीधर ह्या टीकाकाराने वाजसनेयिसंहितेत (३०.१८) अश्वमेधाच्या संदर्भात 'सभास्थाणु' शब्द येतो तिथे त्याचा अर्थ 'सभेत स्थिर' (म्हणजे द्यूत सभेत स्थिरपणे राहणारा व्यसनी जुगारी) असा केला आहे, त्यावर थापर-चट्टोपाध्याय यांचा अर्थ आधारलेला आहे.[१] श्री. पाटील यांचा सभास्थाणूचा अर्थ चौपट असा आहे. वै.का. राजवाडे यांनी 'गर्त' शब्दाचा 'ज्याच्यावर फासे टाकायचे असा, चौरंग' असा अर्थ केला आहे (निरुक्त ३.५). सारीपाट खेळण्यासाठी घरे आखलेला ज्या तऱ्हेचा पट आज आपणांस माहीत आहे तशा तऱ्हेचा पट ऋग्वेदकाळी द्यूत खेळताना वापरीत असत असे संकेत ऋग्वेदात अजिबात नाहीत हे अभ्यासकांनी पूर्वीच स्पष्ट केले आहे. गर्त=सभास्थाणु ह्याचा अर्थ टीकाकार दुर्ग याने अक्षनिवपनपीठम् असा दिला आहे. राजवाडे-पाटील यांचे अर्थ त्यावर आधारल्यासारखे वाटतात. गर्त शब्दाचा एक अर्थ जमिनीत पडलेला खड्डा असा आहे. द्यूत खेळताना जिथे फासे टाकीत ती एक खोलगट जागा असे. त्या जागेला ऋग्वेदात इरिण असा शब्द आहे. गर्त म्हणजे इरिण असा अर्थ केला तर जिथे द्यूत खेळताना फासे टाकायचे तो खड्डा असा गर्त शब्दाचा अर्थ होऊ शकेल. सभेत गर्ताजवळ, यास्काने म्हटला आहे तसा, एखादा सभास्थाणु अथवा काहीसा उंच असा मंच (platform) असला तर त्यावर आरोहण करणाऱ्या स्त्रीला गर्तारुह् असे म्हणता येईल. गर्त शब्दाचा लक्षणेने त्याशेजारी असणारा मंच असा अर्थ होऊ शकेल. परंतु ही नुसती एक कल्पना आहे. 'गर्तारुगिव सनये धनानाम्' ह्या मंत्रभागाचा अर्थ नीट समजत नाही हेच खरे.

३. पृ. १९.१ : 'विदथ' हा शब्द ईश्वरवाचक 'विधाता' असा लिहून डॉ. कसवेंनी त्याचे समीकरण गण, सभा, समिती व परिषद् यांच्याशी केले आहे (पृ. ३९७). श्री. पाटील यांना असे करणे मान्य नाही. विदथचा यज्ञ हा भारतीय परंपरेने दिलेला अर्थ त्यांनी स्वीकारला आहे. पण त्याला 'गणसभासदांची नियतकालिक परिषद' (tribal assembly) असा विशेष अर्थ दिला आहे. यज्ञ शब्दाचा असा विशिष्ट अर्थ करण्याचा खुलासा त्यांनी *दासशूद्रांची गुलामगिरी खंड १* मध्ये केला आहे असे ते म्हणतात : यज्ञ शब्दाला एवढा वैशिष्ट्यपूर्ण अर्थ देण्यास श्री. पाटील यांना काय पुरावा सापडला असेल त्याची कल्पना नाही. डॉ. कसवे यांनी विदथ हा शब्द 'विधाता' असा लिहिला असल्यास त्यांना विदथ शब्दाची व्युत्पत्ती वि$\sqrt{}$धा – धातूपासून सुचवायची असावी असे वाटते. ही व्युत्पत्ती अभ्यासकांनी ग्राह्य मानली आहे. परंतु त्या धातूपुढे अथ प्रत्यय मानून त्यांनी तो शब्द मूळ विधथ असा असावा आणि विसदृशीकरणामुळे (dissimilation) एका महाप्राणाचा अल्पप्राण होऊन विदथ असे रूप झाले असे मानले आहे. विदथचा अर्थ ज्या ठिकाणी कशाची तरी वाटणी होते (विदधाति) असा मानला जातो.

१. कोशात हा अर्थ 'a persistent gambler' असा दिला आहे.

४. पृ. १९.१ : मत्स्यगन्धा सत्यवती ही कोळी जातीची असल्याचे डॉ. कसबे यांनी म्हटले आहे (पृ. ३८५). ह्यावर आक्षेप घेताना श्री. पाटील यांना काय म्हणायचे आहे ते नीट कळत नाही. कदाचित त्यांना असे म्हणायचे असावे : बुद्धपूर्वकाळात 'जात्योदय'[१] झाला नव्हता असे श्री. पाटील यांचे मत आहे. तेव्हा महाभारतकालीन मत्स्यगन्धा कोळी जातीची असणार नाही. तिची जात कोळी होती असे म्हटले तर ती शूद्रवर्णाची ठरते. श्री. पाटील यांच्या मते महाभारतकाळ हा मातृसावर्ण्याचा होता. त्यामुळे सत्यवती ही कोळी जातीची म्हणजे शूद्रवर्णीय असती तर तिची मुले क्षत्रिय ठरू शकली नसती आणि शंतनूच्या नंतर गादीवर वसू शकली नसती. ती दाशराजाची मुलगी होती म्हणजे ती क्षत्रियकन्या होती आणि म्हणून तिची मुले राज्याचे वारस ठरू शकत होती.

सत्यवतीचा उल्लेख महाभारतात दाशकन्या (१.९४.४४), दाशानां कन्या (१.९४.४२), दाशेयी (१.९४.४५) असा झाला आहे. म्हणजे ती कोळ्यांचा व्यवसाय करणाऱ्या लोकातली होती हे नक्की. तिचे वडील कोळ्याचा धंदा करणारे असले तरी ते आर्य होते आणि गुणांनी ते शंतनूच्या वरोवरीचे होते. सत्यवतीचा आणि स्वतःचा उल्लेख भीष्माशी बोलताना सत्यवतीचा पिता दाशराज करतो तो असा : *अपत्यं चैतदार्यस्य यो युष्माकं समो गुणैः। यस्य शुक्रात् सत्यवती प्रादुर्भूता यशस्विनी ।।* १.९४.७१. तेव्हा दाशराजाला शंतनू-सत्यवती विवाहात तशी काही अडचण दिसत नाही. दाशराजाची आर्थिक स्थिती चांगली असावी, सत्यवती वडिलांच्या आज्ञेवरून नदीवर तरी चालवून लोकांना नदी ओलांडायला मदत करीत असे. हे काम ती धर्मार्थ करीत होती (१.९४.४४), म्हणजे पैसे कमवण्यासाठी करत नव्हती.

५. पृ. १९.२ : युयुत्सू हा धृतराष्ट्राला वैश्य स्त्रीपासून झाल्याने तो मातृसावर्ण्यामुळे वैश्यवर्णीय ठरला. युद्धानंतर धृतराष्ट्राच्या पुत्रांपैकी तो एकटाच जिवंत राहूनही वैश्यवर्णामुळे कुरूच्या राजपदाला पात्र ठरला नाही असे श्री. पाटील यांनी प्रतिपादन केले आहे.[२]

परंतु भारतीय युद्धानंतर युयुत्सूला हास्तिनपुराचे राज्य देण्याचा प्रश्न येतोच कुठे? पांडूच्या निधनानंतर पांडव हास्तिनपुरास आल्यावर खरे तर युधिष्ठिर मोठा झाल्यावर तो हास्तिनपुरी राजा व्हायचा. पण धृतराष्ट्राने भावाभावांत कलह नको म्हणून हास्तिनपुराच्या राज्याचे दोन विभाग केले[३] (१.१९९.२४-२५). नंतर झालेल्या द्यूताचे वेळी असे ठरले की, जो कोणी डाव हरेल त्याने बारा वर्षे वनवास आणि एक वर्ष अज्ञातवासात राह्यचे. ही अट यशस्वीपणे पूर्ण झाल्यास ज्याने डाव हरल्यामुळे राज्य गमावले असेल त्याचे अर्धे राज्य त्यास परत मिळायचे. दुर्योधनाने ही अट पाळली नाही आणि पांडवांना अज्ञातवासानंतर त्यांचे राज्य परत केले नाही म्हणून युद्ध उद्भवले. युद्ध राज्यासाठी झाले, अन्य कारणासाठी झाले नव्हते. तसे झाले असते तर पराजिताचे राज्य गिळंकृत करायची त्या काळी पद्धत नसल्यामुळे जो कोणी वारस उरला असता त्याने राज्य केले असते. परंतु हे युद्ध राज्यासाठीच लढले गेले. तेव्हा युद्धात विजयी झालेले पांडव आता नुसत्या इंद्रप्रस्थाचे राजे न होता कौरवांच्या सर्व राज्याचे स्वामी झाले. अखेर जेव्हा राज्यत्याग करून ते महाप्रस्थानासाठी निघाले तेव्हा पुन्हा राज्याचे दोन भाग करून त्यांनी हास्तिनपुराच्या गादीवर परीक्षिताला आणि इंद्रप्रस्थाच्या गादीवर यादवांपैकी वज्राला वसविले (१७.१.८-९; १६.८.११).

६. पृ. १९.२ : श्री. पाटील सांगतात की, ययातीचे वार्धक्य त्याची मुलगी माधवी हिच्या चार मुलांनी घेतले असे डॉ. कसबे यांनी म्हटले आहे (पृ. ३८२). ययातीविषयी कथा महाभारतात दोन ठिकाणी आढळते. त्यांत घोटाळा झाल्यामुळे डॉ. कसबे यांनी माधवीच्या चार पुत्रांनी आपला मातामह ययाती याला पुन्हा स्वर्गात पाठवले असे म्हणण्याऐवजी त्याचे वार्धक्य घेतले असे म्हटले असावे असे वाटते. एक कथा महाभारतात आदिपर्वात आहे (अध्याय ७०-८८). ही कथा प्रसिद्ध आहे. ह्या कथेत श्री. पाटील म्हणतात त्या प्रमाणे ययातीला शर्मिष्ठेपासून झालेल्या पुत्रांपैकी पुरूने वडिलांचे वार्धक्य घेतले. ह्या कथेत ययातीची मुलगी माधवी व तिला

---

१. 'जात्युदय' असे म्हणणे बरे. मराठीत लक्षाधीशाच्या चालीवर (कोट्यधीश ऐवजी) कोट्याधीश शब्द जवळ जवळ रूढ झाला आहे. तसाच सर्वोदय, अंत्योदय ह्या चालीवर जात्योदय शब्द रूढ झाला असल्यास श्री. पाटील यांनी तो उपयोजिल्याबद्दल आक्षेप घेता येणार नाही.

२. ह्या संदर्भात विकर्ण हा गांधारीपुत्र म्हणून क्षत्रियवर्णीय ठरतो हे कशासाठी सांगितले आहे ते कळत नाही.

३. जसे पांचालराज्याचे द्रोणाने दोन विभाग केले १.१२८.१०-१२.

अनुक्रमणिका

झालेल्या चार मुलांचा उल्लेख नाही. तो उल्लेख दुसऱ्या कथेत आहे. ही दुसरी कथा उद्योगपर्वात आढळते (अध्याय ११२-१२१), ती तितकीशी प्रसिद्ध नाही. ह्या दुसऱ्या कथेत ययातीच्या पाच पुत्रांचा उल्लेख नाही. फक्त पूरु आणि यदु ह्या दोन मुलांचा, खेरीज माधवी ह्या कन्येचा, उल्लेख आहे. ह्या माधवीला चार राजर्षींपासून वसु (किंवा वसुमनस्), प्रतर्दन, शिवि आणि अष्टक असे चार पुत्र झाले. प्रत्येक खेपेस मुलगा झाल्यावर ती पुन्हा कन्या होई आणि दुसऱ्या राजर्षीकडे जाई. चार पुत्र झाल्यावर ययातीने तिचे पुन्हा स्वयंवर करायचे ठरवले. तेव्हा तिने 'वना'ला वरले आणि ती तपश्चर्या करू लागली (५.११८.१-११). इकडे ययाति मृत्यू पावल्यावर स्वर्गात गेला आणि तिथे प्रतिष्ठित झाला व त्याच्या यदु आणि पूरु या दोन मुलांचा वंश इहलोकी वाढल्यामुळे तो ह्या लोकातही प्रतिष्ठित झाला. स्वर्गात गेलेल्या ययातीला अभिमान झाल्यामुळे स्वर्गातून तो पृथ्वीवर पडला. त्यावेळी त्याचे वर उल्लेखिलेले चार दौहित्र जिथे होते तिथे तो पडला. त्याला त्याच्या चार दौहित्रांनी आपल्या पुण्याने पुन्हा स्वर्गात पाठवले (५.१२१.३-१७). ह्या कथेप्रमाणे ययातीला पुन्हा स्वर्गात पाठवण्याचे श्रेय माधवीच्या चार पुत्रांना आहे[1], त्याचे वार्धक्य घेण्याचे नाही.

पहिल्या कथेत ययातीचे वार्धक्य घेण्याचे त्याच्या चार मुलांनी नाकारले म्हणून त्यांना ययातीने निरनिराळे शाप दिले. मोठ्या यदूला त्याने शाप दिला की, तुझी प्रजा अराजक होईल (*तस्मादराज्यभाक् तात प्रजा ते वै भविष्यति* १.७९.७). याचा अर्थ पाटील करतात तसा यदूचे वंशज अराजक होतील असा करण्याचे कारण दिसत नाही. यदूचे मुलगे राजे होणार नाहीत असा अर्थ केल्यास ते अयोग्य होणार नाही. यदू हा ययातीचा थोरला मुलगा, म्हणून ययातीनंतर राज्याचा वारसदार. परंतु त्याने वडिलांचे वार्धक्य स्वीकारले नाही म्हणून ययातीने यदूचा आणि त्याच्या मुलांचा राज्यावरील हक्क काढून घेतला.

७. पृ. १९.२ : लहानपणी अर्जुनाने भीष्माला एकदा 'तात' म्हणून हाक मारल्यावर भीष्म म्हणाला : *नाहं तातस्तव पितुस्तातोऽस्मि तव भारत* (६.१०३.८८). डॉ. कसबे यांनी याचे भाषांतर "....बाळा, मी तुझ्या वडिलांचा बाबा नाही, मी तर खरोखर तुझाच बाबा आहे." असे केले आहे ते श्री. पाटील म्हणतात त्याप्रमाणे चुकीचे आहे हे खरे. परंतु 'कसबे साध्या संस्कृत श्लोकाचे कसे चुकीचे भाषांतर करतात' असे श्री. पाटील न म्हणते तर बरे झाले असते. वरील श्लोकार्ध श्री. पाटील यांनी असा लिहिला आहे : "नाहं तातस्तव, पितुस्तातोऽस्मि तव, भारत!" त्यात त्यांनी तव च्या पुढे स्वल्पविराम दिला आहे. संस्कृत ग्रंथात वाचकांच्या सोयीसाठी अशी चिन्हे असत नाहीत. त्यामुळे श्लोकार्धाचा पहिला पाद जिथे संपतो 'नाहं तातस्तव पितुः' तिथे वाक्य संपले अशा कल्पनेने अनवधानाने डॉ. कसबे यांनी तसे भाषांतर केले हे उघड आहे.

असाच प्रसंग आणखी एकदा घडला असल्याचे महाभारतात म्हटले आहे. वसिष्ठाच्या शक्ति नावाच्या मुलाचा मुलगा पराशर लहानपणापासून वसिष्ठाकडे वाढला. तो त्यांनाच आपले वडील मानीत असे. त्याने वसिष्ठांना 'तात' अशी हाक मारल्याचे ऐकून त्याच्या आईने त्याला वस्तुस्थिती समजावून सांगितली. त्या प्रसंगाच्या वर्णनात अशाच अर्थाचा श्लोक महाभारतात आहे : *मन्यसे यं तु तातेति नैष तातस्तवानघ। आर्यस्त्वेष पिता तस्य पितुस्तव महात्मनः।।* (बाळा, ज्यांना तू तुझे तात (वडील) मानतोस ते हे तुझे तात नाहीत. हे आजोबा (अर्त्य), महामना अशा तुझ्या त्या वडिलांचे वडील आहेत.) (१.१६९.८). इथे अर्थाचा गोंधळ होण्याचे कारण नाही.

८. पृ. १९.२-२०.१ : कौरवांचा पक्ष सोडून कर्णाने पांडवांकडे यावे असे कर्णास सुचविताना कृष्णाने द्रौपदीचा उल्लेख केला आहे. त्या उल्लेखाने कृष्णाला काय म्हणायचे आहे ह्याविषयी संशय नाही. कर्ण पांडवांकडे आल्यास कर्णाचा काय लाभ होईल हे कृष्ण त्यास सांगत आहे. पाची पांडव आणि सारे पांडवपुत्र त्याचे पाय धरतील, कर्णाला राज्याभिषेक होईल, आणि द्रौपदी ही त्याची पण पत्नी झाल्यामुळे ठराविक समयी ती त्याच्याकडे येईल. हा अर्थ व्यक्त करताना कृष्णाने कर्णाला द्रौपदीची 'लालूच' दाखवली, तिच्या "शीलाचा त्याने सौदा केला" अशी भाषा वापरण्याचे डॉ. कसबे यांना कारण नव्हते. एखादी स्त्री एखाद्या पुरुषाची पत्नी होईल असे सुचविताना सुचविणारा तिच्या शीलाचा सौदा करीत नसतो. शीलाचा सौदा करण्यात अनैतिक व्यवहार असतो, तसा तो ह्या ठिकाणी मुळीच नाही.

१. ह्या अर्थाचा श्लोक पहिल्या कथेच्या अखेरीसही आहे (१.८८.२६).

अनुक्रमणिका

पण श्री. पाटील यांचा आक्षेप डॉ. कसवे यांच्या भाषेविषयी नाही. महाभारतात ह्या ठिकाणी आढळणाऱ्या श्लोकार्धाचे डॉ. कसवे यांनी जे भाषांतर केले आहे (पृ. ४४०) त्यावर आहे. श्लोकार्ध असा आहे : *षष्ठे च त्वां तथा काले द्रौपद्युपगमिष्यति* (५.१३८.१५). डॉ. कसवे यांचे भाषांतर असे आहे : "द्रौपदी पांच पांडवांकडे जशी पांच रात्री जाते तशी सहाव्या रात्री ती तुझ्याकडेही येईल. पांडवांप्रमाणे ती तुलाही संभोगसुख देईल." डॉ. कसवे यांचे हे भाषांतर निश्चितच चूक आहे, आणि आक्षेपार्हही आहे. भाषांतर करताना "पांडवांप्रमाणे ती तुलाही संभोगसुख देईल" अशी स्वतःची भर टाकण्याचे डॉ. कसवे यांना काही कारण नव्हते. आणखी एकदा ह्या संबंधी लिहिताना (पृ. ४४०-४४१) कृष्णाचे वर्णन डॉ. कसवे यांनी "कर्णाच्या पुढ्यात द्रौपदी विवस्त्र होईल असे कर्णाला आश्वासन देणारा कृष्ण" असे केले आहे. पती-पत्नी ह्या नात्याने कर्ण व द्रौपदी एकत्र आले तर त्यांच्यात काय घडेल हे वरील सारख्या शब्दांत स्पष्ट करण्याची काही आवश्यकता आहे का? श्री. पाटील यांनी पण पृ. २०.२ येथे 'पांडवांपुढे नग्न होणे' असे म्हटले आहे. त्यांना नुसते 'पांडवांची पत्नी होणे' असे म्हणता आले असते. वरील श्लोकात 'षष्ठे काले' असे शब्द असताना डॉ. कसवे यांनी त्याचा अर्थ 'सहाव्या रात्री' असा जो केला आहे त्यास आधार नाही.

डॉ. कसवे यांचे भाषांतर चूक आहे असे म्हणताना श्री. पाटील यांनी डॉ. इरावती कर्वेंनी *युगांत* मध्ये ह्या श्लोकाचे केलेले भाषांतर (पृ. २२०) उद्धृत केले आहे ते असे : "पांडवांतला सहावा म्हणून द्रौपदी तुझी होईल." इरावतीबाईंचा श्लोकाचा पाठ '**षष्ठं** च त्वां तथा काले' असा आहे. तो संशोधित आवृत्तीत नाही. संशोधित आवृत्तीत '**षष्ठे**' आहे. बाईंच्या पाठाला एखाद्या हस्तलिखितातील पाठाचाही आधार नाही. बाईंनी भाषांतरात 'काले' शब्दाचे भाषांतर केले नाही.

श्री. पाटील स्वतः वरील श्लोकाचा अर्थ "द्रौपदीने प्रत्येक पांडवाकडे ज्येष्ठ-कनिष्ठतेच्या क्रमानुसार एकेक वर्ष" राहावे असा केला आहे. 'एकेक वर्ष' हा कालविभाग कल्पिण्यासाठी त्यांनी महाभारतातला आधार दिला नाही. डॉ. कसवे म्हणतात त्याप्रमाणे द्रौपदी पांडवांकडे एकेक रात्र राहती तर तिला गर्भधारणा कुणापासून झाली हे कळले नसते. त्यासाठी श्री. पाटील यांनी प्रत्येक पांडवाकडे एकेक वर्ष असा कालविभाग सांगितला आहे. नारदाच्या सूचनेनुसार पांडवांनी जेव्हा द्रौपदीविषयी आपसांत एक 'समय' केला असल्याचे महाभारतात सांगितले आहे (१.२०४.२७-३०) तिथे प्रत्येकाकडे तिने किती काळ असावे ह्या विषयी संशोधित आवृत्तीत श्लोक नाही.

श्री. पाटील यांनी एकेक वर्षाचा कालखंड मानला आहे त्याला महाभारताच्या दाक्षिणात्य पाठात आधार सापडतो. तिथे एक ओळ अशी आहे : एकैकस्य गृहे कृष्णा वसेद् वर्षम-कल्मषा" (१.२०१२*, पृ. ८०६). उत्तरेकडील विविध पाठांत ही ओळ नाही. फक्त एका देवनागरी हस्तलिखितात (D4) ही ओळ समासात दिलेली आढळते. म्हणजे त्या पोथीत मागाहून कोणीतरी दक्षिणेकडील पाठानुसार ती भर टाकली आहे हे उघड आहे. ह्या एका हस्तलिखिताखेरीज इतर कोणत्याही देवनागरी पाठात तो श्लोक नाही – नीलकण्ठी पाठातही नाही.

मला आठवते त्याप्रमाणे लहानपणी कथा-कीर्तनांतून जे महाभारत ऐकले त्यात द्रौपदीने प्रत्येक पांडवाकडे एका वर्षात दोन महिने दहा दिवस राहायचे असे ठरले होते असे सांगण्यात येत असे. त्याला आधार काय त्याची कल्पना नव्हती. आता ह्या विषयाचा शोध घेता असे आढळले की, उलुपी आणि अर्जुन यांची गाठ पडल्यावर त्यांच्यात जे संभाषण होते त्यांत तिच्या तोंडी एक श्लोक आहे. हा श्लोक महाभारताचा काश्मीरी पाठ, पण देवनागरी लिपीत, असा जो आहे त्यांतल्या एका हस्तलिखितात (K4) आहे. त्या श्लोकानुसार एका संपूर्ण वर्षाचे पाच भाग करायचे नारदाच्या अनुज्ञेने पांडवांनी मान्य केले होते (*एकः संवत्सरः पूर्णः पञ्चधा शकलीकृतः । द्रौपद्यामेव कौन्तेय नारदस्याभ्यनुज्ञया ।।* १.२०२३*, पृ. ८१२).

९. पृ. २०.१ : *द्रौपदीचे दास्य* : श्री. पाटील लिहितात : "द्यूतात पांडव व द्रौपदी गुलाम झाल्यानंतर द्रौपदीने धृतराष्ट्रापाशी जो वर मागितला तो केवळ युधिष्ठिराच्याच अदासतेचा होता. त्याचे कारण सांगताना ती म्हणाली की, युधिष्ठिरापासून तिला झालेल्या प्रतिविन्ध्याला कोणी गुलाम लेखू नये." काही महत्त्वाच्या बाबतीत मूळ महाभारताशी एवढे विसंगत विधान श्री. पाटील यांनी का करावे?

(१) पहिली आणि अत्यंत महत्त्वाची विसंगती अशी की, *द्रौपदी गुलाम झाली नव्हती*. द्रौपदीचा तिच्या दास्याविषयी संशय निर्माण करणारा प्रश्न दुर्योधनाने फेटाळून लावला नव्हता, कौरवांच्या सभेत दाखल करून घेतला होता. म्हणजे

त्याच्या मतेसुद्धा द्रौपदी दासी झाली की नाही ह्याचा निर्णय व्हायला हवा होता. तिच्या दास्याविषयी संशय निर्माण होण्याचे कारण दास झालेल्या युधिष्ठिराला तिला पणाला लावायचा अधिकार होता की नाही हे होते. भीष्मासकट कोणीही द्रौपदीच्या प्रश्नाचे उत्तर देण्यास धजावले नव्हते.[१] तेव्हा दुर्योधनाने प्रश्नाचे उत्तर देण्याची जबाबदारी पांडवांवर सोपवली आणि द्रौपदीच्या प्रश्नाला निर्णायक उत्तर अर्जुनाने दिले (२.६३.२१). लगेच, द्रौपदी दासी झाली नाही असे कौरवांच्या सभेत ठरले. अशा परिस्थितीत द्रौपदी गुलाम झाली असे म्हणणे अत्यंत गैर आहे.

(२) द्रौपदीने धृतराष्ट्रापाशी एकच वर मागितला नाही, दोन मागितले. पहिल्या वराने युधिष्ठिराची आणि दुसऱ्या वराने बाकीच्या चार पांडवांचीही दास्यातून मुक्तता मागून घेतली. धृतराष्ट्राने तिसरा वर देऊ केला, तो द्रौपदीने स्वीकारला नाही. तिच्या मते क्षत्रिय स्त्रीने दोनच वर मागणे योग्य होते. परंतु द्रौपदी गुलाम झाली असती, अगर अर्जुनाने दिलेल्या उत्तराकडे दुर्लक्ष करून अनेकजण मानतात त्याप्रमाणे तिचा प्रश्न अनुत्तरित राहिला असता, तर अयोग्य असले तरी तिसरा वर मागून घेऊन द्रौपदीला स्वतःची निर्विवादपणे दास्यातून मुक्तता मागून घेणे आवश्यक ठरले असते. परंतु तसे काही घडत नाही, कारण त्याची जरूरच नाही. अर्जुनाच्या उत्तराने द्रौपदी दासी झाली नाही हे सिद्ध झाले होते. ती दासी नव्हती म्हणून धृतराष्ट्राने तिचे 'उत्तम सून' असे म्हणून कौतुक केले आणि वर दिले. अपशकुनांना घाबरून जाऊन त्याने हे केले नाही. अपशकुनाचा श्लोक चिकित्सित आवृत्तीत असला (२.६३.२२) तरी तो प्रक्षिप्त आहे हे स्पष्ट आहे.

श्री. पाटील मानतात त्याप्रमाणे द्रौपदी निःसंशय गुलाम झाली नव्हती. झाली असती तर तिने मागितलेल्या वरामुळे युधिष्ठिराची सुटका झाल्यामुळे तिचा मुलगा प्रतिविन्ध्य 'दासपुत्र' म्हणवला गेला नसता हे खरे, पण तो 'दासीपुत्र' राहिला असता. श्री. पाटील म्हणतात की, युधिष्ठिराची दास्यातून मुक्तता मागून घेण्याचे कारण प्रतिविन्ध्य दासपुत्र न ठरावा आणि तोच पांडवांच्या राज्याचा वारस राहावा. पण दासपुत्र नसला तरी दासीपुत्र प्रतिविन्ध्य राज्याचा वारस कसा ठरला असता?

१०. पृ. २०.१ : *शिबिरातला संहार* : युद्धाच्या १८ व्या दिवशी रात्री पांडवांच्या शिबिरात जो घोर संहार झाला त्याचा उल्लेख करताना श्री. पाटील म्हणतात : "पांडव व कृष्ण यांनी सौप्तिकपर्वाची कत्तल होऊ दिली....", म्हणजे ह्या कत्तलीला श्री. पाटील कृष्णाबरोबर पांडवांनाही दोषी ठरवतात ते योग्य नाही. अश्वत्थाम्याच्या मनात काहीतरी काळेबेरे आहे ह्याची कल्पना कृष्णाला होती (९.६२.६८). त्याने पांडवांना, किंबहुना सर्वांनाच, ह्या विषयी कल्पना का दिली नाही हे एक गूढ आहे. अश्वत्थाम्याच्या दुष्ट हेतूविषयी पांडवांना माहिती नसल्याने शिबिरातील संहाराबद्दल त्यांना दोष देणे योग्य ठरणार नाही. श्री. पाटील यांनी याविषयी काय युक्तिवाद केला आहे त्याची कल्पना नाही, पण युधिष्ठिरानंतर गादीचा वारस सौभद्रेय राहावा म्हणून प्रतिविन्ध्यासह सारे द्रौपदीपुत्र मारले जावेत असे पांडवांना वाटले हे म्हणणे सयुक्तिक दिसत नाही. युद्धात द्रोणाचा वध धृष्टद्युम्नाने केला. तेव्हा अश्वत्थाम्याला संधी मिळाली तर प्रथम तो कोणावर हल्ला करील हे कोणीही सांगेल, मग कृष्णाला तशी कल्पना नसणे कसे शक्य आहे? अश्वत्थाम्याचा कुटिल डाव हाणून पाडण्याकरिता त्याने धृष्टद्युम्नाला शिबिराबाहेर नेणे आवश्यक होते. खरे तर अश्वत्थाम्याच्या मनात पापबुद्धी होती तर शिबिराच्या रक्षणासाठी पांडवांसह कृष्णाने रात्री शिबिरात राहणे आवश्यक होते. असे काय मोठे मंगलार्थ कार्य (९.६१. ३५,३६) त्या रात्रीच शिबिराबाहेर करायला हवे होते, ज्यासाठी कृष्ण पांडवांना आणि सात्यकीला घेऊन नदीकाठी गेला? धृष्टद्युम्नाऐवजी सात्यकीला शिबिराबाहेर ठेवण्यात कृष्णाने सात्यकि हा यादव म्हणून त्याच्या बाबतीत पक्षपात केला असे का म्हणू नये?

११. पृ. २०.१ : डॉ. कसबे म्हणतात : "दुर्योधनाने पांडवांना राजकीय दृष्ट्या अपमानित करण्यासाठी द्रौपदीला भरसभेत विवस्त्र करण्याचा प्रयत्न केला...." श्री. पाटील ह्यापुढे जाऊन म्हणतात : "द्रौपदीला कुरुसभेत विवस्त्र केले गेले...." सभेत जे घडत होते त्यात डॉ. कसबे यांना "राजकीय दृष्टी" कशी आढळली त्याची कल्पना नाही. बहुधा जे पांडव कालपर्यंत राजे होते आणि द्रौपदी राणी होती त्यांची उत्तरीये मागून घेऊन कर्ण त्यांना लज्जित करू पाहत होता ह्याला उद्देशून ते तसे म्हणत असावेत.

१. विकर्ण आणि कर्णाने उत्तरे दिली, पण त्यांची कोणी दखल घेतल्याचे दिसत नाही. हा भाग प्रक्षिप्त असावा.

अनुक्रमणिका

ह्या संदर्भात 'विवस्त्र' शब्दाचा उपयोग सर्वथैव गैर आहे. दु:शासनाचा प्रयत्न द्रौपदीचे उत्तरीय ओढण्याचा होता, कटिवस्त्र ओढण्याचा नव्हता हे मी माझ्या "द्रौपदीवस्त्रहरण (पूर्वार्ध)" या लेखात (*नवभारत*, मे १९८७) स्पष्ट केले आहे. दु:शासनाचा प्रयत्न हा प्रयत्नच राहिला, तो सिद्धीस गेला नाही ही वस्तुस्थिती आहे. पण ज्या अर्थी तिला कृष्णाने वस्त्रे पुरवली असणे अशक्य आहे, त्या अर्थी दु:शासनाचा प्रयत्न यशस्वी झाला आणि द्रौपदी भरसभेत विवस्त्र झाली असे श्री. पाटील मानीत असावेत असे दिसते.

१२. पृ. २१.१ : श्री. पाटील म्हणतात : "नियोगाला प्रथम मनुस्मृतीने निषिद्ध ठरवला". नियोगाविषयीचे मनुस्मृतीतले सगळे श्लोक पाहिले (९.५९ व पुढे) म्हणजे वरील विधानाने श्री. पाटील यांनी पूर्ण सत्य सांगितले नाही असे म्हणावे लागते. त्या श्लोकांवरून असे दिसते की, आपद्धर्म (९.५६) म्हणून मनूने नियोगाला मान्यता दिली होती. प्रस्तुत संदर्भात स्त्रियांवरील आपद् म्हणजे स्त्रीला संतान नसणे हे लक्षात येते. नवरा जिवंत असून स्त्रीला संतान नसले तर मनूने तिला यथेष्ट प्रजेचा पर्याय दिला आहे. परंतु नवरा मेल्यावर विधवा स्त्रीला एका संतानाची मर्यादा त्याने आखून दिली आहे. कालांतराने समाजात नियोगपद्धतीला जेव्हा विरोध होऊ लागला तेव्हा नियोगाचा निषेध करणारे श्लोक (९.६४-६८) रचले गेले हे अंतर्गत विरोधामुळे स्पष्ट होते. ह्या श्लोकांची भर घालणाऱ्याने त्या आधीचे नियोगाला संमती दर्शविणारे श्लोक (३.५९-६०) दडपून टाकले नाहीत हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. फक्त प्रक्षेप करणाऱ्याने नियोगाला मान्यता आणि बंदी यातला विरोध दूर व्हावा म्हणून अशी मखलाशी केली की, मान्यता ज्या श्लोकांत सांगितली आहे तिथे ती द्विजातीखेरीज इतर वर्णांसाठी आहे, द्विजातीसाठी मान्यता नाही (*नान्यस्मिन् विधवा नारी नियोक्तव्या द्विजातिभिः।*). परंतु आधीच्या श्लोकांत असा वर्णविषयक कुठलाही उल्लेख नसल्याने नियोगाला निषिद्ध ठरविण्याचे काम मनुस्मृतीतल्या प्रक्षिप्त श्लोकांनी केले आहे, मनूने नव्हे, असे म्हणणे योग्य ठरेल.

१३. पृ. २१.१ : मयसभेच्या संदर्भात श्री. पाटील यांनी डॉ. कसवे यांना दोन कारणांसाठी दोष दिला आहे.

(१) डॉ. कसवे यांनी मयसभा बांधणाऱ्या मयाला 'कुशल कारागीर', (पृ. ४३१) म्हटले आहे. पण श्री. पाटील यांच्या मते तो 'आर्किटेक्ट' होता. 'कुशल कारागीर' ह्या शब्दप्रयोगाने डॉ. कसवे यांना 'इंजिनिअर' हा अर्थ अभिप्रेत असावा असे वाटते. तसे असेल तर डॉ. कसवे यांना दोष देताना श्री. पाटील 'मयाने पांडवांसाठी सभागृह... *बांधले*' असे कसे म्हणतात ते कळत नाही. मयाने सभागृह बांधले असे सभापर्व सांगत असले[१] तर त्याला 'कुशल कारागीर' म्हणण्यात काय चूक आहे कळत नाही. उलट, श्री. पाटील यांच्या विधानावर आक्षेप घेणे शक्य आहे. ते म्हणतात की, मयाने सभागृह "असुर राजा वृषपर्वा याच्या प्लॅनवरून... बांधले." याला महाभारतात आधार नाही. कैलास पर्वताच्या उत्तरेला मैनाक पर्वतावर वृषपर्व्याची सभा होती. तेथून सभा बांधण्यास उपयुक्त साहित्य किंकरांकरवी मय घेऊन आला. एवढेच सांगण्यापुरता वृषपर्व्याचा उल्लेख महाभारतात आहे. मय हा दानवांचा विश्वकर्मा (२.१.५) होता. वृषपर्व्याची सभा मयानेच निर्मिली असावी. त्या बांधणीचा उपयोग त्याने पांडवांची सभा निर्माण करताना केला असेल, पण पांडवांची सभा ही वृषपर्व्याच्या सभेची प्रतिकृती होती असे महाभारतात म्हटले नाही. पांडवांच्या सभेची संकल्पना मयाची, तसेच तिची निर्मितीही त्याचीच. ही गोष्ट 'मापयाभास सर्वतः' (सभेसाठी जमीन मोजून घेतली) (२.१.१९), 'ततः सभां करिष्यामि' (२.३.४), 'सभां प्रचक्रमे कर्तुम्' (२.१.१६) इत्यादि प्रयोगांवरून स्पष्ट होते. श्री. पाटील म्हणतात तसा मय हा आर्किटेक्ट तर होताच, पण डॉ. कसवे म्हणतात तसा कुशल कारागीरही होता असे म्हणण्यास प्रत्यवाय दिसत नाही.

(२) मयाने पांडवांसाठी बांधलेली सभा 'मयसभा' म्हणून ओळखली जात होती असे डॉ. कसवे यांनी म्हटल्यासारखे दिसते. त्यावर आक्षेप घेताना असे म्हणणारे डॉ. कसवे यांचे 'पाणिनीय व्याकरणाचे अज्ञान प्रकट होते' अशा शब्दांत आपला आक्षेप श्री. पाटील यांनी व्यक्त न करणे उचित झाले असते. प्रत्येक संस्कृत अभ्यासकाकडून पाणिनीय व्याकरणाच्या

---

१. श्री. पाटील संदर्भ देताना पर्वाचा उल्लेख ३ या आकड्याने म्हणजे आरण्यकपर्वाचा करतात. ते चूक आहे. सभापर्वाचा निर्देशक २ आकडा हवा.

संपूर्ण उपस्थितीची अपेक्षा ठेवणे योग्य नाही. त्या व्याकरणाचा अभ्यास असणाऱ्यांनाही सर्व सूत्रे एका वेळी आठवत नाहीत. श्री. पाटील यांनी *सभा राजाऽमनुष्यपूर्वा* (२.४.२३) हे सूत्र उद्धृत करून त्याआधारे आक्षेप घेतला ह्याबद्दल श्री. पाटील यांचे खरोखर कौतुक वाटते. हे सूत्र माझ्या स्वतःच्या स्मरणात नव्हते. ते पुन्हा ह्यानिमित्ताने काढून पाहिले असता मला टीकाकारांनी त्या सूत्राचा जो अर्थ केला आहे त्याच्या रास्तपणाविषयी शंका वाटते. येथे ती चर्चा करण्याचे कारण नाही. श्री. पाटील म्हणतात की, वरील सूत्रानुसार समास मयसभम् होईल मयसभा होणार नाही. मला ह्याविषयी शंका आहे. *संस्कृत वाङ्मया*त निश्चितपणे मयसभा अथवा मयसभम् असा प्रयोग झालेला पाहण्यात नाही. मला मिळालेल्या माहितीप्रमाणे फक्त राजशेखराच्या *बालभारता*त (२.९) 'मयसभाधितल' असा शब्द आहे, पण त्याची पदे मयसभा + अधितल अशी लेखकाला अभिप्रेत होती की मयसभ + अधितल अशी हे सांगणे कठीण आहे. डॉ. कसबे हे जर मराठीत लिहीत असतील आणि त्यांच्या म्हणण्याचा अर्थ जर "पांडवांची सभा ही *संस्कृत वाङ्मया*त 'मयसभा' म्हणून ओळखली जात होती" असा होत नसेल तर त्यांच्या वाक्यावर आक्षेप घेण्याचे कारण नाही. मराठीत मयसभा हा शब्दप्रयोग रूढ आहे.

१४. पृ. २८.१ : नासदीय सूक्ताच्या (ऋ. १०.१२९; श्री. पाटील लेखात संदर्भ देत नाहीत; वाचकांच्या सोयीसाठी संदर्भ देणे इष्ट आहे) पहिल्या ऋचेत सत्-असत् असा विरोध दर्शविणारे शब्द आहेत (नासदासीन्नो सदासीत्तदानीम्...). गीतेतील एका श्लोकाच्या (१६.८) आधारे श्री. पाटील त्यांचा अर्थ ईश्वर-अनीश्वर असा करतात तो योग्य नाही; पूर्वसूरींनी केलेले 'being' आणि 'non-being' किंवा अस्तित्वात असणे अथवा नसणे असे अर्थ योग्य आहेत. नासदीय सूक्तातले वर्णन सृष्टीच्या आरंभकाळच्या स्थितीचे आहे (*इयं विसृष्टिर्यत आबभूव... १०.१२९.७*) सृष्टीच्या आरंभकाळी 'काहीतरी आहे' असे म्हणावे किंवा 'काहीतरी नाही' असे म्हणावे असे काहीच नव्हते असे ऋषीला म्हणायचे आहे.

नंतर श्री. पाटील ह्याच सूक्तातल्या चौथ्या ऋचेचा अर्थ देतात तोही बरोबर नाही. ऋचा अशी आहे :

कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत् ।
सतो बन्धुमसति निरविन्दन्हृदि प्रतीष्या कवयो मनीषा ।।



श्री. पाटील यांनी केलेला अर्थ :

१. पाद पहिला : 'प्रथम कामाचे सहप्रवर्तन झाले'. म्हणजे काय झाले? ह्या वाक्याने काही बोध होत नाही.

२. पाद दुसरा : रेतापासून प्रथम मन उद्भवले. ऋषीला तसे म्हणायचे असते तर मनस् आणि रेतस् शब्दांच्या आहेत त्या विभक्त्या बदलून त्याने रेतसो मनः प्रथमं यदासीत् असे म्हटले असते.

३. पाद तिसरा आणि चवथा : कवींनी हृदयात मननातून जाणले, की सत् (मन) असताशी (कामाशी) नाळेने बांधले आहे.

सत् म्हणजे मन आणि असत् म्हणजे काम मानून श्री. पाटील यांनी त्यांची उलटापालट केली आहे. मनापासून रेताची उत्पत्ती असल्याने आणि 'सता'चे मूळ ऋषीने 'असता'त पाहिले असल्याने मन हे असत् आणि काम हे सत् आहे.

ऋचेचा अर्थ असा असावासा वाटतो :

मनाचे जे पहिले रेत होते तो काम प्रथम (म्हणजे सृष्टीच्या अगदी आरंभी) (मना) सह वर्तमान होता. (म्हणजे मन आणि त्याचे रेत (= काम) हे एकाच वेळी अस्तित्वात होते). अशा तऱ्हेने कवींनी म्हणजे प्रज्ञावंतांनी आपल्या हृदयात विचाराने शोध घेऊन सत् चा संबंध (कामाचा संबंध) असत् शी (मनाशी) असल्याचे जाणले.



*नवभारत*च्या ह्याच अंकात (डिसेंबर १९९७) 'वाद-संवाद' ह्या सदरात प्रा. मे.पुं. रेगे यांची प्रतिक्रिया प्रसिद्ध झाली आहे (पृ. ३९-५३). पृ. ४४ वर प्रा. रेगे यांनी नासदीय सूक्ताच्या (क्र. १०.१२९) पहिल्या ऋचेचे शब्दशः भाषांतर दिले आहे. पहिल्या, दुसऱ्या आणि चौथ्या पादांचे भाषांतर योग्य आहे. पण तिसऱ्या पादाचे भाषांतर बरोबर नाही. तिसरा पाद असा आहे : *किमावरीवः कुह कस्य शर्मन्*. प्रा. रेगे यांचे भाषांतर : "कुठे आवरण घातले? कोणाच्या सुखासाठी?". ह्या त्यांच्या मते 'शब्दशः' असलेल्या भाषांतरावर पुढील आक्षेप घेणे शक्य आहे : (१) भाषांतरात 'किम्' शब्दाचे भाषांतर नाही; (२) प्रा. रेगे यांनी शर्मन् चा अर्थ 'सुख' असा केला आहे. 'सुखासाठी' असा अर्थ ऋषीला व्यक्त करायचा असता तर त्याने शर्मणे असे म्हटले असते. शर्मन् हे सप्तमीचे एकवचन आहे. (३) शर्मन् चा अर्थ वेदोत्तरकाळी 'सुख' असा होत

असला तरी वेदकाळासाठी तो गृहीत धरता येत नाही. प्रस्तुत संदर्भात तो अर्थ स्वीकारण्यापूर्वी एका गोष्टीचा विचार व्हायला हवा होता. नासदीय सूक्तात सृष्टीच्या अगदी आरंभकाळी जी अनिर्वर्णनीय स्थिती होती तिचे पहिल्या मंत्रात वर्णन चालू असताना कुणाच्याही सुखदु:खाचा विचार तिथे अप्रस्तुत आहे. इतर इंडोयुरोपिअन भाषांत शर्मन्‌शी समव्युत्पन्न जे शब्द आहेत (Lat. helm सारखे) त्यावरून शर्मन् शब्दाचा मूळ अर्थ 'रक्षण, संरक्षणात्मक आवरण'[1] असा अभ्यासकांनी केला आहे तो योग्य आहे. आपल्या ऋचेत तोच अर्थ अभिप्रेत आहे. प्रारंभी असत् नव्हते, सत् नव्हते, रजस् (अंतरिक्ष, अवकाश) नव्हते, त्यापलीकडचे व्योम (आकाश) नव्हते. हे सांगून झाल्यावर ऋषी विचारतो की, अशा स्थितीत "कोणी आवरण घातले?[2] कुठे? कोणाच्या छत्राखाली?"

---

१. तुलनीय इं. helmet : 'defensive head cover'.

२. किंवा 'कशाला आवरण घातले?'

अनुक्रमणिका

अमेरिकेतील लोकशाहीपुढील समस्या : राजकारण आणि धर्म

देवदत्त दाभोलकर

रोनाल्ड एफ्. थीमान यांचे *रिलिजन इंन पब्लिक लाइफ : डिलेमा फॉर डेमॉक्रसी* हे पुस्तक १९९६ मध्ये प्रकाशित झाले आहे.

थीमान यांनी १९८६ पासून हार्वर्ड विद्यापीठात डीन ऑफ द डिव्हिनिटी स्कूल हा प्रशासकीय पदाधिकार सांभाळत असताना या पुस्तकाची पूर्वतयारी व लेखन केले. दोन दशकांहून अधिक काळ हार्वर्ड विद्यापीठाचे 'प्रेसिडेंट' म्हणून काम पाहिलेले डेरेक वोक व त्यांच्यानंतर त्या जागी आलेले नील रूडेनस्टाइन यांनी या कामासाठी दिलेल्या उत्तेजनाचा व सहाय्याचा थीमान यांनी कृतज्ञतापूर्वक निर्देश केला आहे. सुमारे दहा वर्षे थीमान या ग्रंथाची रचना करीत होते. ट्वेंटिएथ सेंचुरी फंड या न्यासाने त्यांना याबाबतीत आर्थिक साहाय्य केले.

हा सर्व तपशील या ठिकाणी सांगावयाचे कारण की, अशा स्वरूपाचा प्रयत्न भारतात करावयाचा झाला तर त्यासाठी कोणत्या स्वरूपाची पूर्वतयारी लागेल याची काहीशी कल्पना यावी. आणि हे तरी आवश्यक का वाटावे? कारण ज्या स्वरूपाच्या प्रश्नांची चर्चा थीमान यांनी या पुस्तकात केली आहे त्याच स्वरूपाचे प्रश्न भारतासमोरही आज उभे आहेत. तितक्याच गुंतागुंतीने व तितक्याच, किंवहुना त्याहूनही अधिक, तीव्रतेनेदेखील.

या क्षेत्रातील अमेरिकेसारख्या राष्ट्रासमोर उभ्या असणाऱ्या समस्या व भारतासमोरील समस्या किती सारख्या स्वरूपाच्या आहेत हे पाहिले तर प्रथमदर्शनी तरी आश्चर्यच वाटते. एक पाच हजार वर्षांचा इतिहास असणारा देश तर दुसरा जेमतेम तीन शतकांचा इतिहास असणारा देश. एक अर्धविकसित तर दुसरा अतिविकसित. एक अत्यंत अल्प आंतरराष्ट्रीय राजकीय सामर्थ्याचा तर दुसरा आत्यंतिक राजकीय सामर्थ्याचा. एक जीर्ण परंपरांचा पुरस्कर्ता म्हणून मानला जाणारा तर दुसरा अतिप्रागतिक विचारसरणीचा म्हणून सामान्यपणे ओळखला जाणारा.

परंतु या दोघांच्याही राजकीय आचार-विचारावर धर्माची घनदाट छाया पडलेली पाहून विस्मय वाटतो. तसे तर दोघांचेही मूलभूत ध्येय वैश्विक स्तरावरचेच. 'यत्र विश्वं भवत्येकनीडम् ।' ही भारतीय संस्कृतीची घोषणा तर 'अविभक्तं विभक्तेपु' या आशयाचे लॅटिन वचन अमेरिकेने आपले ब्रीदवाक्य म्हणून स्वीकारलेले.

'महामानवेर सागरतीरे' असे रवीन्द्रनाथांनी भारताचे वर्णन केले आहे. न्यूयॉर्क बंदरातील स्वतंत्रतादेवीचा पुतळा तर 'या, जगभरातील दलितांनो, पीडितांनो, निष्कासितांनो या, माझा आश्रय घ्या' असे आवाहन करीत उभा आहे. भारतात आज या संदर्भात कोणते ताणतणाव आहेत, किती प्रक्षोभाच्या जागा आहेत याचे येथे वर्णन करावयाचे कारणच नाही. परंतु स्वतंत्रतादेवीच्या उत्कट आवाहनाला स्पष्टपणे विरोधी जातील असे निर्णय अमेरिकेतील सर्वोच्च न्यायालयानेही अलीकडच्या काळात दिलेले आहेत.

पाच हजार वर्षांचा इतिहास व तीनशे वर्षांचा इतिहास हा केवळ एक प्राथमिक मांडणीतला विरोधाभास आहे. कारण या तीनशे वर्षांच्या कालावधीत अमेरिकेत जे जे लोक बाहेरून आले ते सर्व आपापल्या सहस्रवर्षांहून अधिक कालावधीच्या धर्मपरंपरा घेऊनच आले. आपल्या देशातील धर्मछळाला त्रासून जे लोक अमेरिकेत आले तेदेखील आपली एक अधिक कडवी धर्मधारा घेऊन आले. प्रथम इंग्लंडहून मोठ्या प्रमाणावर लोक आल्यामुळे अमेरिकेच्या राजकारणावर त्यांची प्रभावी छाप पडली व अजूनही आहे. हे गोरे आहेत, मूळचे ब्रिटिश आहेत व प्रॉटेस्टंट आहेत. WASP असे त्यांचे दंश प्रकट करणारे नामाभिधान आहे. (White Anglo Saxon Protestant) अन्य धर्मीयांचे तर सोडाच, ख्रिश्चन कृष्णवर्णीयांचेही सोडा, परंतु एखादा गोरा रोमन कॅथॉलिकदेखील अमेरिकेचा राष्ट्राध्यक्ष होणे ही आजही एक अत्यंत दुष्कर गोष्ट आहे. महत्त्वाचा अपवाद जे.एफ्. केनेडींचा. परंतु त्यांनादेखील प्रचारात या गोष्टीची योग्य ती काळजी घ्यावी लागलीच.

राज्यघटना, नीतितत्त्वे, राजकीय ताण यांच्या व्यावहारिक प्रागतिक संतुलनाच्या या समस्या आहेत. (भारतात यात पराकोटीचे दारिद्र्य, पराकोटीचे अज्ञान व पराकोटीची





सामाजिक-आर्थिक विषमता यांची भर घालावी लागेल. ती इतकी की, मूळ प्रश्नाचे स्वरूपच भारताच्या बाबतीत 'क्वांटिटी इज चेंज्ड इन्टु क्वालिटी' या सिद्धान्ताप्रमाणे पूर्णपणे बदलूनच जाते अशीही मांडणी कदाचित् कोणी करू शकतील; परंतु मला तसे वाटत नाही. या पराकोटीमुळे प्रश्न अधिक गुंतागुंतीचे व तीव्रतम स्फोटक बनतात हे मात्र खरे.

अमेरिकेत प्रथम आलेले लोक आपल्या पूर्वीच्या देशातील धर्मछळाला त्रासून आलेले होते. यामुळे राजकारण आणि धर्म यांची गल्लत होऊ देता कामा नये हे अमेरिकेच्या राज्यघटनाकारांना स्पष्ट होते. जेफर्सन, मॅडिसॉन आदींची याविषयींची त्यावेळची भाषणे-निवेदने प्रसिद्ध आहेत. मॅडिसॉनच्या 'मेमोरियल अँड रेमॉन्स्ट्रन्स अगेन्स्ट रिलिजस असेसमेंट्स'मध्ये ही भूमिका स्पष्टपणे मांडण्यात आली आहे. घटनाकारांच्या पुढे असलेली समस्या, सर्वांना धार्मिक स्वातंत्र्य तर द्यावे परंतु कोणत्याही एका धर्माच्या लोकांचे राजकारणावर वर्चस्व राहणार नाही अशी रचना कशी करावी ही होती. बहुमतात असलेल्या धर्मीयांच्या धार्मिक भावनांची कदर तर केली जावी, परंतु अल्पसंख्येत असणाऱ्या अन्य धर्मीयांना आपल्यावर आक्रमण होत आहे असे वाटू नये अशी रचना कशी साधावी, असा तो प्रश्न होता. 'एक व्यक्ती एक मत' हे लोकशाही तत्त्व स्वीकारणे तर केवळ अटळच नव्हे तर सर्व दृष्टींनी इष्टही आहे. या परिस्थितीत हा तोल सांभाळला जाणे हे देशात किती निकोप लोकशाही वातावरण अस्तित्वात आहे यावर अवलंबून असते. हे नेहमीच साध्य होते असे नाही हा आपला भारतातील अनुभव तर आहेच, परंतु अमेरिकेचाही आहे. अशा वेळी, 'कधी कधी हे असे घडणारच; ते सहन करायला शिकले पाहिजे' असे सांगणे म्हणजे जखमेवर मीठ चोळण्यासारखे आहे, हेही थीमान मान्य करतात; आपण सर्वांनीही करावयास हवे. मूळातच असे घडू नये याविषयी दक्ष राहिले पाहिजे.

या समस्येच्या मूळ गाभ्याला हात घालावयाचा तर 'स्वातंत्र्य, समता, बंधुता' या मूल्यत्रयीचा आधार आपल्याला घ्यावा लागतो. थीमान 'लिबर्टी, इक्वालिटी अँड टॉलरेशन' असा निर्देश करतात. बंधुतेच्या भावनेपेक्षा 'सहिष्णुता' ही अधिक सहजसाध्य असावी असे त्यांचे मत असावे. परंतु 'सहिष्णुता' केवळ तकलुपी दर्शनी स्वरूपाची राहावयाची नसेल तर तिला 'बंधुते'चेच मुलायम परंतु मजबूत अस्तर असावयास हवे हे अटळ आहे.

हे अस्तर जितके मजबूत असेल तितक्या प्रमाणातच 'सहिष्णुता' प्रभावी होईल. शासकीय कार्यक्रमात (थीमान 'पब्लिक-स्क्वेअर' असा निर्देश करतात) बहुसंख्याकांच्या धार्मिक प्रतीकांना स्थान असावे की नाही (आपल्याकडे 'नारळ वाढवणे'), प्रार्थनांचे स्वरूप व महत्त्व काय असावे (नमाज, महाआरती), शिक्षण-संस्थांतून (विशेषतः शासनाने चालविलेल्या किंवा शासनाकडून अनुदान मिळालेल्या) प्रार्थना व मूल्यशिक्षण यासारख्या अनेक प्रश्नांच्या बाबत व्यावहारिक प्रश्न निर्माण होतात. तात्त्विक उत्तरे देणे सोपे असते, परंतु स्थल, काल व प्रसंग यांचा विचार करून तत्काळ योग्य ते उत्तर काढणे अतिशय अवघड असते. सर्वच प्रशासनांचा हा अनुभव आहे. यात अधिकाऱ्यांच्या अज्ञानाची, असमंजसपणाची, दुराग्रहाची, वैयक्तिक अभिनिवेशाची भर पडली की परिस्थिती आणखीच स्फोटक बनते. हा आपल्याकडे येणारा अनुभव अमेरिकेतही येतो हे एक आश्वासन मानावयाचे असल्यास मानावे. आपल्यापुढील व अमेरिकेपुढील प्रश्नही यातून पलीकडे जाण्याचा आहे.

या संदर्भात पाहिले तर 'In God We Trust' ही मुद्रा अमेरिकेच्या नोटावर का असावी (नास्तिकांचे काय?), सुप्रीम कोर्टात व काँग्रेसमध्ये प्रार्थना करतात तर शासनाने चालविलेल्या शाळांत प्रार्थनेला बंदी का करतात, असे प्रश्नही या विवेचनात थीमान उभे करतात.

अमेरिकेची धार्मिकता

त्र्याण्णव टक्के अमेरिकन लोक धार्मिक विचारसरणीचे आहेत. सत्त्याहत्तर टक्के धार्मिक क्रियाकर्मकांड करतात. अमेरिकन ख्रिश्चन लोकांपैकी पन्नास टक्क्यांहून अधिक 'नियमितपणे' चर्चला जातात. ख्रिश्चनधर्मीय निर्विवादपणे बहुसंख्यीय असले तरी ज्यूंचे प्रमाणही ३.२ टक्के इतके आहे. गेल्या दोन दशकांत मुसलमानांची संख्या चौपट झाली असून आता ती सुमारे तीस लाख आहे. हिंदूंची संख्या सात लाख तर बुद्धधर्मीयांची अडीच लाख आहे. कोणताही धर्म न मानणाऱ्यांची टक्केवारी १९५२ मध्ये दोन होती ती मात्र आता दहा टक्के झाली आहे.

"We are a religious people whose institutions presuppose a Supreme Being" (आपण धार्मिक लोक आहोत आणि आपल्या सामाजिक संस्था परमेश्वराचे अस्तित्व गृहीत धरून चालतात.) हे १९५२

मध्ये अमेरिकेतील सुप्रीम कोर्टातील न्यायाधीशाने केलेले विधान आजही खरे आहे असे थीमान सांगतात. अठराव्या शतकातील प्रॉटेस्टंट विचारसरणीचा प्रभाव अमेरिकेतील बहुसंख्य जनतेच्या मनोधारणेवर आहे. (परंतु मग नास्तिकांचे, अज्ञेयवाद्यांचे, निधर्मी लोकांचे काय?)

धर्म आणि समाजकारण यांच्या अमेरिकेतील परस्परांच्या संबंधाचा विचार करताना थीमान यांनी काही उदाहरणे दिली आहेत :

(१) उभयतांच्या संमतीने झालेला समलिंगी समागम हा एक गुन्हा आहे असा जॉर्जिया राज्याने केलेला कायदा घटनाबाह्य आहे काय हा मुद्दा सुप्रीम कोर्टापुढे विचारासाठी होता. पाचविरुद्ध चार मतांनी सुप्रीम कोर्टाने कायद्याच्या बाजूने निर्णय दिला. असा समागम पाश्चिमात्य नीतिमत्तेच्या कल्पनेत बसू शकत नाही, अशी या मागची भूमिका होती. सरन्यायाधीशांनी तर आपल्या मांडणीत धर्माचाही निर्देश केला. त्यांनी लिहिले : "Condemnation of those practices is firmly rooted in the Judeo-Christian moral and ethical standards." (ज्यूइश-ख्रिश्चन नीतिशास्त्र व नीतिनियम यांमध्ये या व्यवहारांच्या खंडनाची पाळेमुळे खोलवर रुजलेली आहेत.) वरील निर्णय ३० जून १९८६ रोजी देण्यात आला.

(२) मध्य अमेरिकेतून विगर परवाना काही जणांना अमेरिकेत येण्यासाठी मदत केल्याचा सहा जणांवर (यात काही धर्मोपदेशक व जोगिणीही - 'नन' - होत्या) खटला झाला होता. खालच्या कोर्टाने त्या सहाजणांना शिक्षा केली होती. त्याच्या वरच्या कोर्टानेही तो निर्णय कायम ठेवला होता. "We believe that justice and mercy require that people of conscience actively assert our God-given right to aid anyone fleeing from persecution and murder." (जुलूम, छळ व हत्या यांच्यापासुन पळ काढून जीव वाचविणाऱ्या कोणाही व्यक्तीला मदत करण्याचा ईश्वरदत्त हक्क सक्रियपणे बजावणे हे सदसद्विवेकपूर्ण व्यक्तीचे न्याय व दया या तत्त्वांच्या चौकटीत कर्तव्यच आहे अशी आमची धारणा आहे.) हा त्या सहा जणांचा दावा होता. यावरही अपील झाले तेही ३० मार्च १९८९ रोजी फेटाळले गेले. हा धार्मिक वृत्तीचा दावा फोल आहे असेच याही कोर्टाने सांगितले: 'It seems clear that a religious exemption for these particular appellants would seriously limit the govenment's ability to control immigration... The government's interest in controlling immigration outweighs appellant's purported religious interest, and an exemption would not be feasible." (निकालाविरुद्ध दाद मागणाऱ्या या विवक्षित व्यक्तींनी धार्मिक कर्तव्याचा मुद्दा पुढे करून केलेला युक्तिवाद मान्य करून धार्मिक कारणांसाठी त्यांना कायद्याच्या पालनामधून सूट दिल्यास परदेशांमधून आपल्या देशात स्थलांतर किती व कोणास करू द्यावे हे ठरविण्याच्या शासनाच्या क्षमतेवर गंभीर मर्यादा घातल्या जातील हे आमच्या मते स्पष्ट आहे. दाद मागणाऱ्यांनी पुढे केलेल्या, धर्मपालनाचे कर्तव्य या मुद्द्यापेक्षा स्थलांतर नियंत्रित करण्याची शासनाची सत्ता हा मुद्दा अधिक वजनदार आहे, आणि म्हणून या व्यक्तींना कायद्याच्या पालनामधून सूट देणे शक्य नाही.")

या निर्णयाने स्वतंत्रतादेवीच्या पुतळ्याला काय वाटले असेल ते असो परंतु न्यायालयांनाही नीतिशास्त्राच्या किंवा धर्मचर्चेच्या खोल पाण्यात शिरण्याची भीती वाटते व खरे मूलभूत प्रश्न अनुत्तरितच राहतात एवढे मात्र खरे. (संततिनियमन, गर्भपात यासारख्या प्रश्नांच्या संदर्भातही असेच घडते. कायदादेखील एखादेवेळी दिखाऊ पुरोगामी उडी घेतो. प्रशासन टंगळमंगळ करून तो बासनात गुंडाळून ठेवते. कोणी प्रकरण सर्वोच्च न्यायालयापर्यंत ताणले तर तेथेही सर्व तात्त्विक साधकबाधक गोष्टींचा विचार करून निर्णय होईलच अशी शाश्वती नसते. आपण हे अमेरिकेविषयी मोकळेपणाने म्हणू शकतो, भारताविषयी म्हणू शकत नाही, इतकेच.)

मूळ प्रश्न समाज किती पुढे जायला तयार आहे याचा योग्य अंदाज बांधण्याचा व तेवढ्या वाटचालीची प्रेरणा त्याला देण्याचा आहे. तात्त्विक विचार कितीही विस्तीर्ण असो व्यावहारिक वास्तवतेच्या परिघातच अखेर बंदिस्त होऊन पडतो. हा परिघ उत्तरोत्तर विस्तारत नेणे यातच सुजाण नेतृत्वाची खरी कसोटी असते.

अनुक्रमणिका

थीमान यांनी न्यूयॉर्कचे गव्हर्नर क्यूमो (Cuomo) यांच्या १९८४ मधील 'धार्मिक श्रद्धा आणि सार्वजनिक नीतिनियम' या विषयावरील भाषणातील पुढील परिच्छेद उद्धृत केला आहे : "Our public morality then — the moral standards that we maintain for everyone, not just the ones we insist on in our private lives — depends on a consensus view of right and wrong. The values derived from religious belief will not — and should not — be accepted as part of the public morality unless they are shared by the pluralistic community at large, by consensus." ("आपल्या खाजगी आयुष्यात आपण ज्या नैतिक मूल्ये-नियम-मानदंड यांचा, नीतिमत्तेचा आग्रह राखतो त्यांच्याबद्दल मी येथे काही म्हणत नाही. आपल्या सार्वजनिक जीवनात सर्वांनी कोणत्या नीतिमत्तेची पुष्टी करावी, आग्रह राखावा ही गोष्ट योग्य काय, अयोग्य काय, चूक काय, बरोबर काय याविषयी समाजात आढळणाऱ्या सहमतीवर अवलंबून राहील. धर्मश्रद्धांपासून निष्पन्न केलेली नीतिमत्ता सार्वजनिक म्हणून तेव्हाच स्वीकारता येईल जेव्हा बहुजिनसी समाजात सहमतीने, समाईक म्हणून तिला मान्यता प्राप्त असेल; एरवी नाही. आणि तसा स्वीकार तिचा केलाही जाऊ नये.")

ही भूमिका तशी योग्य वाटते, परंतु ही सहमती कोणी व कशी निर्माण करावयाची हा प्रश्न राहतोच. ती होईपर्यंत प्रशासकाने काय करावयाचे? याहूनही गुंतागुंतीचे प्रश्न निर्माण होऊ शकतात. दोन मुलांपेक्षा अधिक मुले असल्यास त्यांना सवलती मिळणार नाहीत असा कायदा एखाद्या राज्यात समजा आहे. ज्या धर्मांनी संततिनियमन हे पाप आहे म्हणून सांगितले आहे त्या धर्मांच्या अनुयायांच्या अधिक मुलांनी काय करावे? उदाहरणार्थ, कॅथॉलिक असे मानतात. क्यूमो स्वतः कॅथॉलिक; परंतु राज्याचे गव्हर्नर. त्यांनी सुचविले आहे की, इतर कॅथॉलिकांनी त्या मुलांना साहाय्य करावे.

आपल्याला हे सारेच हास्यास्पद वाटते. याचा अर्थ भारतात या संदर्भातील सहमती वरच्या पायरीपर्यंत पोचली आहे असा काढता येईल का?

इतिहास

भारत आपल्या इतिहासाचा बंदिवान आहे त्याचप्रमाणे अमेरिकाही तिच्या इतिहासाची बंदिवान आहे. किंबहुना प्रत्येक राष्ट्रच आपापल्या इतिहासाचे बंदिवान असते. यातून बाहेर पडण्याचा मार्ग इतिहास नाकारणे हा होऊ शकत नाही. कारण जनमानस भल्याबुऱ्या कारणासाठी त्यात गुंतलेले असते. ही वस्तुस्थिती स्वीकारूनच एकात्मतेकडे (विविधतेतील एकात्मता प्रभावी करण्याकडे) आपण वाटचाल केली पाहिजे अशी थीमान यांची मांडणी आहे. राज्यघटनेने चर्च आणि शासन यांच्यात स्पष्टपणे भेद केला आहे असे म्हणून घटनेचा व तदनुषंगिक कायद्यांचा अतिरेकी आग्रह धरून चालणार नाही. ती भूमिका जनमानसाला पेलणार नाही.

यातून बाहेर पडण्यासाठी एक दुसरा मार्ग स्वीकारण्याकडे शासनाचा कल जातो असे निवेदन थीमान करतात. शासनाने सर्वच धर्मांच्या बाबतीत ('उदारमनस्क तटस्थता') स्वीकारावी असा हा मार्ग असतो. (आपल्याकडे 'सर्वधर्मसमभाव' असे कदाचित याचे भाषांतर होऊ शकेल.) शासनाने धर्मविचार करू नये. धर्मपरिवर्तनाचा प्रयत्न करू नये. आणि सर्व धर्मांच्या प्रतीकांचा आणि परंपरांचा आदर करावा अशी ही भूमिका. सर्वधर्मीयांच्या बाबतीत शासनाने निःपक्षपाती तटस्थ भूमिका घेणे योग्य होय असे ही विचारसरणी मानते. प्रत्यक्षात, ही भूमिका कितीही तटस्थपणाने घेतली तरी तिच्यावर बहुसंख्याकांच्या धार्मिक विचारांची व परंपरांची छाया पडणे अटळ असते. अशी थोडीशीही छाया पडली की अल्पसंख्याकांना आपल्याविरुद्ध पक्षपात केला जात आहे असे वाटू लागते.

आजवरच्या इतिहासात, धर्म आणि राज्य यांची संपूर्ण ताटातूट करून, किंवा सर्वधर्मसमभावाचा पर्यायी मार्ग स्वीकारून, हा प्रश्न पूर्णपणे सोडविला जाऊ शकतो असा इतिहासाचा दाखला नाही असा थीमान यांचा अमेरिकेच्या इतिहासावर आधारित निष्कर्ष आहे. भारतात तरी आपल्याला याहून वेगळा निष्कर्ष काढता येईल का?

यातूनच वर्तमानकाळातील सर्व समस्या निर्माण होतात. या भूमिकांबद्दल तीव्र वाद होतात. परंतु समस्यांचा शांत मनाने विचार होत नाही. विचारवंत म्हणविणारे केवळ प्रचारकाची किंवा, फार तर, अभ्यासू परंतु आपल्या अशीलाची प्रभावी मांडणी करणाऱ्या बुद्धिमान वकिलाची भूमिका घेऊन प्रश्नाकडे

पाहतात. तटस्थपणे आणि शांत निर्विकार मनाने ज्यांनी प्रश्नाचे मूलभूत स्वरूप समजून घ्यावे ते न्यायाधीशही समस्यांचा केवळ वरवरचा विचार करतात असा थीमान यांचा आक्षेप आहे, आणि पुस्तकात दिलेल्या उदाहरणांवरून म्हणावयाचे तर त्यांनी तो बहुतांश सिद्ध केला आहे. वकिली वृत्तीचे विचारवंत या समस्येची उत्तरे शोधण्याच्या भानगडीतच पडणार नाहीत. आपापल्या पक्षाचे कडवे समर्थन हीच त्यांची कृतकृत्यता असेल. परंतु निदान न्यायालयांनी तरी आपले निर्णय देताना प्रश्नाच्या सर्व बाजूंचा समतोल सखोल विचार करावा ही थीमान यांची अपेक्षा युक्तच आहे असे म्हटले पाहिजे.

वर्तमान

या पद्धतीचा समतोल विचार करण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या विचारवंतांना थीमान यांनी 'लिबरल रिव्हिजनिस्ट' असे नाव दिले आहे. ते एक मध्यम तिसरा मार्ग शोधण्याचा प्रयत्न करताना दिसतात असे थीमान यांना वाटते. या नव-उदारमतवाद्यांमध्येही अद्याप एकमत नाही असेही ते नमूद करतात. परंतु त्यांच्यामध्ये असलेल्या समान विचारधारेची मांडणी ते खालीलप्रमाणे करतात :

"For the revisionists, liberalism is not a comprehensive philosophical doctrine with a particular metaphysical view of the self but a conceptual description, endorsement, and justification of a complex set of democratic political practices. Revisionists view liberalism as a coherent but revisable descriptive account of those political practices that are best suited for a *free, mobile and pluralistic* society. At bottom, liberalism is the descriptive justification of a *free, equal and tolerant* society. Liberal societies prize *liberty, quality and diversity* and seek non-coercive ways in which to encourage citizens to act responsibly for the good of the commonwealth. (p. 105)

"लिबरॅलिझम ही व्यक्तीविषयी एक विवक्षित आधिभौतिक दृष्टिकोन बाळगणारी एक सर्वांगीण तात्त्विक विचारप्रणाली आहे अशी फेरमांडणी करणाऱ्यांची (रिव्हिजनिस्टांची) धारणा नाही. लोकशाही राजकीय आचार-रीती यांच्या एका व्यामिश्र संचाचे संकल्पनात्मक वर्णन, त्यांची पुष्टी व समर्थन यावर त्यांचा भर आहे. एका *स्वतंत्र, गतिमान, बहुजिनसी* समाजाच्या धारणेला व चालचलणुकीला सर्वाधिक साजेशा राजकीय आचार-रीती यांची सुसंवादी, एकात्म (पण जी पुनःपुन्हा सुधारणा करण्यासाठी खुली आहे) अशी वर्णनात्मक मांडणी 'लिबरॅलिझम' नावे केलेली असते, आणखी काही नाही, असे त्यांचे बघणे आहे. अंतिमतः *स्वतंत्र, समताधिष्ठित आणि सहिष्णू* समाजव्यवस्थेचे वर्णनात्मक समर्थन लिबरॅलिझम करीत असतो. *व्यक्तिस्वातंत्र्य, समता आणि वैविध्य* यांची लिबरल समाजांमध्ये मोठी किंमत केली जाते, आणि साऱ्या समाजाच्या, सर्वांच्या भल्यासाठी नागरिकांनी जबाबदारीने स्वतःचा सहभाग देण्याच्या गोष्टीला, कोणतीही जोरजबरदस्ती न करता, त्यांना प्रोत्साहित कसे करता येईल याच्या वाटा ते धुंडाळत असतात." (अधोरेखन प्रस्तुत लेखकाचे.)

या संदर्भात चार प्रकारच्या चलनवलनांचा (मोबिलिटी) निर्देश थीमान यांनी केला आहे. त्यांना अभिप्रेत असलेली ही चार अभिसरणे कोणती? तर प्रादेशिक, सामाजिक, वैवाहिक व राजकीय अशी ती चार अभिसरणे आहेत.

चार अभिसरणांची ही नामावली पाहिली व वरील परिच्छेदातील स्वातंत्र्य, समता व विविधता या संकल्पनांचा निर्देश पाहिला की हे एकूण विचारक्षेत्रच किती व्यापक आणि सर्वस्पर्शी आहे हे लक्षात येते. या संकल्पनांच्या आशयाविषयी आणि विशेषतः तपशीलाविषयीही वाद-विवाद संतत होत आलेले आहेत व यानंतरही अखंड चालू राहणार आहेत. व्यावहारिक वर्तमानाशी त्यांचा जेव्हा संबंध येतो त्यावेळी त्यांतील कटुता आणि प्रक्षोभ टाळणे अनेकदा अशक्य व्हावे हेही साहजिकच मानले पाहिजे.

भविष्य

या दिशेने जावयाचे असा निर्धार असलेल्या विचारवंतांची आज गरज आहे. यांना उद्देशून 'connected critics' असा शब्दप्रयोग थीमान वापरतात. असे सहभावी विचारवंत हवेत, समीक्षक हवेत, कायदेपंडित हवेत, आणि न्यायाधीश तर हवेतच, तरच या समस्येची विचाराच्या स्तरावर, कायद्याच्या स्तरावर, व्यवहाराच्या स्तरावर अधिकाधिक उकल होण्याची शक्यता आहे, अशी थीमान यांची धारणा आहे.

रॉल्स या विख्यात विचारवंताची या संदर्भातील मांडणी थीमान यांना अभिप्रेत आहे. ते लिहितात (पृ. ८६) :

"Rawls's position marks an important advance beyond those liberal theorists who propose a simple and rigorous 'Separation of church and state', one that prohibits all religious discourse within public affairs. In a well-ordered society all arguments would ideally be posed in a language derived from the society's 'common knowledge' and 'shared practices of inquiry', because such arguments maximize the probability that reasonable agreement can be achieved within a diverse citizenry. This appeal to 'common knowledge' and 'shared practices of inquiry', that is, to 'common, human reason,' is essential because it provides a basis upon which people who hold different conceptions of the good may still agree on the basic principles of liberal democracy. Just as important, by appealing to publicly accessible reasons, persons committed to 'full publicity' also come to understand how 'reasonable disagreement' is possible. Citizens who are committed to the conditions of full publicity can acknowledge their reasonable disagreements without severing the bonds of mutual respect essential to a democratic polity, because they recognize that reasonable persons, arguing from publicly accessible premises, can still reach opposing conclusions." (सार्वजनिक व्यवहारांच्या क्षेत्रात धार्मिक विचार, युक्तिवाद व वादविवाद यांना पूर्ण बंदी असावी, 'धर्मसंस्था आणि राज्यसंस्था' यांच्यात कटाक्षाने पूर्ण फारकत करावी अशी मांडणी लिबरल सैद्धान्तिक करीत आले आहेत. रॉल्स यांची या संदर्भातली मांडणी एक महत्त्वाचा पुढचा टप्पा गाठते. सुव्यवस्थित समाजात समाजापाशी 'समाईक ज्ञाना'चे जे संचित असेल आणि 'चिकित्सा करण्याच्या ज्या सर्वमान्य पद्धती' असतील त्यांच्या आधारे, त्यांच्या भाषेत, सर्व वादविवाद झडतील. भिन्न दृष्टिकोन व मते बाळगणाऱ्या नागरिकांमध्ये समंजस एकवाक्यता साधण्याची कमाल शक्यता अशा वादविवादांमधूनच संभवते. 'चिकित्सेच्या सर्वमान्य पद्धती', 'समाईक संचित ज्ञान' यांना आवाहन म्हणजे वस्तुतः 'मानवी विवेकशीलते'लाच आवाहन होय. भले, हितकारक, श्रेयस्कर, कल्याणप्रद ('गुड') याविषयीच्या भिन्न भिन्न संकल्पना बाळगणाऱ्या व्यक्ती व समूह असलेल्या समाजात लिबरल लोकशाहीची पायाभूत तत्त्वे कोणती याविषयी एकवाक्यता होण्याचा आधार सर्वांच्या ठायी असणाऱ्या या विवेकशक्तीतच मिळू शकतो. म्हणून सारासार विवेकाला आवाहन करणे नितांत आवश्यक आहे. युक्तिवाद, कारणे, आक्षेप, हरकती यांचा खरेखोटेपणा पडताळून पाहता येऊ शकेल या अर्थाने सार्वजनिक चिकित्सेला सादर असतील अशा युक्तिवाद, कारणे आदींच्या द्वारा आवाहन करण्याने एक महत्त्वाची गोष्ट साधते. सर्व पत्ते उघडे करून, जाहीरपणे, सर्वांसमक्ष वाद व्हावेत याला ज्यांची निष्ठा आहे अशा व्यक्तींना, विवेकाची कास धरणाऱ्या मंडळींमध्येही 'समंजस मतभिन्नता' कशी संभवते याची उमज पडू शकते. परस्परांविषयी आदरभाव बाळगणारे संबंध लोकशाही राज्यपद्धतीच्या धारणेसाठी अत्यावश्यक अशी बाब आहे. सर्वांसमक्ष सार्वजनिक स्वरूपात, उघडपणे वादविवाद करणाऱ्या व्यक्तींना परस्परांशी असलेले आदराचे संबंध न तोडता आपसातील समंजस मतभिन्नता मान्य करता येते. कारण गृहीतकृत्ये, आधारभूत माहिती/ज्ञान, चिकित्सेच्या रीती यांविषयी सर्वमान्यता असली तरी, त्यांच्या आधारे युक्तिवाद करण्याचे पथ्य सांभाळूनही विवेकी व समंजस माणसे परस्परविरोधी निष्कर्षांवर येऊन पोचू शकतील याची जाण त्यांना असते.)

रॉल्स यांच्या या व इतर मांडणी विषयीही वाद आणि विवेचन होऊ शकते व तसे काही प्रमाणात थीमान यांनी केलेही आहे (पृ. ८०-८९) परंतु अशा वादात खरे महत्त्व, विवेचनाच्या व निष्कर्षाच्या तपशीलापेक्षा, ज्या वृत्तीने खऱ्या अर्थाने खेळीमेळीच्या वातावरणात हे वाद केले जाऊ शकतील त्या वातावरणाचे समाजमानसावर होणाऱ्या परिणामांचे असते.

प्रश्नांच्या विधायक सोडवणुकीच्या दृष्टीने असे समाजमानस तयार होत जाणे आवश्यक असते. कारण यासाठी आवश्यक असणारी कृती अहिंसकच असावी लागते व अशी कृती

अनुक्रमणिका

सर्व समाज करू शकला नाही तरी अशी कृती करणाऱ्यांची कदर करण्याइतपत तरी समाजमानस विकसित झालेले असणे आवश्यक असते.

मार्टिन ल्यूथर किंग यांची अशीच भूमिका होती. थीमान यांच्या पुस्तकात गांधीजींचा निर्देश नाही. परंतु त्यांचा आवाज थीमान यांनी उद्धृत केलेल्या किंग यांच्या खालील निवेदनात स्पष्टपणे ऐकू येईल :

किंग सांगतात (पृ. १३९) : "The alternative to violence is non-violent resistance.... The non-violent resister is just as strongly opposed to the evil against which he protests as is the person who uses violence. His method is passive or non-aggressive in the sense that he is not physically aggressive toward his opponent. But his mind and emotions are always active, constantly seeking to persuade the opponent that he is mistaken.... Non-violent resistance does not seek to defeat or humiliate the opponent, but to win his friendship and understanding... The aftermath of non-violence is the creation of the beloved community, while the aftermath of violence is tragic bitterness." (हिंसक मार्गाला पर्याय अहिंसक प्रतिकार हा आहे... हिंसक साधनांचा वापर करणारी व्यक्ती दुरिताविरुद्ध ज्या कणखरपणे व तीव्रतेने संघर्ष करीत असते तेवढ्याच कणखरपणे व तीव्रतेने अहिंसक मार्गावरून चालणारी व्यक्ती संघर्ष करीत असते. शारीर/भौतिक पातळीवर त्याच्या प्रतिपक्षियांविरुद्ध ती आक्रमक नसते खरे. पण प्रतिपक्षियाला स्वतःच्या भूमिकेतील दुरितता ध्यानात यावी, प्रतिपक्षियाची भूमिका बदलावी यासाठी तिचे मन सतत विचार करीत असते, तिच्या भावना कायम तीव्र असतात; ती सतत प्रयत्नशील असते.... प्रतिपक्षियाला अपमानित वा पराभूत करण्याचे उद्दिष्ट अहिंसक प्रतिकाराच्या भूमिकेत वसत नाही. त्याचे आकलन बदलावे, त्याची मित्रता संपादित करावी, त्याचे मन वळवावे हे उद्दिष्ट असते... अहिंसक कृतीला यश येते तेव्हा परस्पर प्रेमावर आधारित समाज अस्तित्वात येतो तर हिंसक कृती यशस्वी होते तेव्हा तिच्यामधून शोकात्म कटुता जन्माला येते.)

हे विचार किंग यांनी गांधीजींच्या कडूनच घेतलेले आहेत. हे ऋण त्यांनी मान्यही केलेले आहे. अन्यत्र एकदा ते म्हणाले होते : “सर्वांवर प्रेम करावे हे मी येशूकडून शिकलो परंतु ते कसे करावे याचे तंत्र गांधीजींकडून मला मिळाले.”

अमेरिका आणि भारत

धर्म, समाजजीवन, राजकारण यांच्या परस्पर संबंधित समस्यांची उकल करताना तर अहिंसेचा आश्रय घेणे अपरिहार्यच आहे. नाहीतर अखंड पदरात पडत राहतील जातीय-धार्मिक द्वेष, दंगे व सूड-प्रतिसूडाचे मानवतेला काळिमा आणणारे आचार. मग, तत्कालीन वलापवलाप्रमाणे कमीअधिक संहार कोणाचाही होवो, हे चक्र सतत फिरतच राहणार.

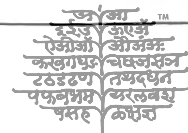
धर्म आणि समाजजीवन यांच्या संदर्भात लोकशाही राजकारणात निर्माण होणाऱ्या समस्यांचे विवरण थीमान यांनी या पुस्तकात केले आहे. ते अमेरिकेतील पार्श्वभूमीवर आधारित असले तरी भारतातील परिस्थितीलाही हुबेहूब लागू पडते.

पुस्तकाच्या प्रारंभीच ते सांगतात : (पृ. ४-५) “The question of proper role for religion and religiously motivated convictions in American public life remains unanswered. Despite countless articles in the popular press and numerous scholarly tomes, we have gained neither conceptual clarification nor political consensus. We remain confused about the meaning and application of the phrase 'separation of church and state', particularly in a time of growing religious pluralism. We are divided on the issue of whether government ought to be scrupulously secular and neutral, neither favouring nor disfavouring religion, or benevolently disposed toward religion, seeking to encourage the flourishing of all communities of faith. While we proclaim the theoretical separation of religious and political institutions, we often encourage their intermingling in practice. In the absense of either national consensus or coherent practice in these

matters, public decision makers are left to their own devices in seeking to resolve the many dilemmas cast up by the presence of religion in the public sphere. Unfortunately, their decisions often represent conflicting and contradictory solutions to the problem of religion in American public life, thereby contributing to our current aporia." (अमेरिकेच्या सार्वजनिक जीवनात धर्म व धर्माधिष्ठित निष्ठा यांची योग्य जागा व भूमिका कोणती? या प्रश्नाचे उत्तर आपण अजून देऊ शकलेलो नाही. वर्तमानपत्रे, नियतकालिके यांमध्ये आजवर अगणित लेख प्रसिद्ध झालेत. अनेक विद्वत्तापूर्ण ग्रंथही लिहिले गेले आहेत. तथापि संकल्पनांच्या पातळीवरही आपणापाशी आज स्पष्टता नाही की, राजकीय व्यवहारांच्या क्षेत्रात सहमती नाही. 'धर्मसंस्था आणि राज्यसंस्था यांच्यात फारकत असली पाहिजे; एकीने दुसरीच्या क्षेत्रात पाऊल टाकता कामा नये' या म्हणण्याचा अर्थ काय, आणि या तत्त्वाचे उपयोजन कसे करावयाचे याविषयी आजही संभ्रमाचीच स्थिती आहे. विशेषतः, धार्मिकदृष्ट्या आज (अमेरिकन) समाज अधिकच बहुजिनसी वनत असल्याने गोंधळलेल्या मनःस्थितीत भरच पडत आहे. शासनाने काटेकोरपणे इहवादी व तटस्थ भूमिका घ्यावी, म्हणजे धर्माच्या बाजूनेही वा विरुद्धही झुकती भूमिका कटाक्षाने घेऊ नये, की विभिन्न धार्मिक समूहांची भरभराट घडून येण्यासाठी अनुकूल व प्रोत्साहक भूमिका घेणारे धर्माविषयी उदारमनस्क उपकारक धोरण अंगिकारावे? आपण निर्णयाप्रत येऊ शकलेलो नाही. राजकीय व धार्मिक संस्थांचे कार्यक्षेत्र वेगवेगळे राहिले पाहिजे ही आपली घोषित भूमिका आहे, पण व्यवहारात त्यांची सरमिसळ होऊ देण्यास आपण मदतच करतो, प्रोत्साहन देतो. या बाबतीत राष्ट्रीय सहमती नाही किंवा सुसंगत व्यवहारही नाही. असे असल्यामुळे, सार्वजनिक जीवनात धर्म उपस्थित व सक्रिय असण्यामधून जे अनेक पेच उत्पन्न होतात त्यांची सोडवणूक करण्यासाठी उपाय योजण्याच्या बाबतीत निर्णय घेणाऱ्या व्यक्ती त्यांच्या क्लृप्त्यांवर विसंबून राहतात. दुर्दैवाने, परस्परविरोधी व परस्परछेदक उपाय अवलंबले जात असल्याने आजची अनिर्णीत अवस्था आणखी बिघडण्यासच हातभार लागत आहे."

वरील सर्व विधाने भारतालाही तशीच्या तशी लागू पडत नाहीत काय?







अहवाल

महिलांच्या उमेदवारीचे प्रश्न

संकलन : प्रभा श्रीनिवास

महिला आरक्षण विधेयकाच्या – ८१ वी घटना दुरुस्ती – संदर्भात मुंबई येथील स्वाधार संस्थेने काही स्त्रियांची आत्मकथने, आत्मपर लेखन, आठवणी इत्यादी संग्रहित करून त्यांच्या आधारे खालील चार प्रश्नांची उत्तरे संकलित केली. निवडणुकांच्या रिंगणात उतरलेल्या स्त्रियांनी आपापले अनुभव सांगत केलेल्या तीन विस्तृत चर्चांमध्ये समोर आलेल्या मुद्यांचेही संकलन यात केले आहे.

I स्त्रियांना उमेदवारी कशी मिळते? कशी नाकारली जाते?

II निडवणूक जिंकण्यात स्त्री यशस्वी कधी होते? अयशस्वी कधी होते?

III स्त्रिया उमेदवारी घेण्यास का अनुत्सुक असतात?

IV निवडून आल्यावर परिणामकारक कोणत्या परिस्थितीत ठरतात?

I स्त्रियांना उमेदवारी कशी मिळते?

उमेदवार निवडताना स्त्री-पुरुष कोणीही असो, इच्छुक उमेदवाराचे काम बघितले जाते, असे पक्षश्रेष्ठींनी वारंवार सांगितलेले आढळते. तुमचे काम कोणत्या भागात आहे, असे विचारता स्त्री कार्यकर्ती एखादा वॉर्ड बहुधा दाखवत नाही. कारण स्त्रियांचे काम स्त्रियांत व त्यामुळे व्यापक भागात असते. त्यातही, सर्व वस्तीला भावणाऱ्या अशा विशिष्ट विषयांचा त्यांचा अभ्यास असत नाही. 'वॉर्ड बांधा' असे सांगितले असता स्त्रियांच्या कार्यपद्धतीत ते बसत नाही. कित्येकदा तर स्त्रिया व मुलांत असलेले स्त्रियांचे कामही त्यांच्या नेतृत्वाने होत नसते. त्या स्वयंसेवक म्हणून मेहनत करीत असतात. 'कामाला, हमालीला मी, उमेदवारी दुसऱ्याला' असे वाटून स्त्रिया नाउमेद होतात (*चर्चा-१*).

उमेदवारी देताना राजकीय पक्ष व्यक्तिगत क्षमतेचा विचार करीत नाहीत; सक्षम उमेदवार निवडत नाहीत. या उमेदवारीने पक्षाचे निवडणुकीतील यश वाढेल का एवढेच लक्षात घेतात. (रोहिणी गवाणकर) एकंदरीत स्त्रियांबद्दल समाजाचे मत अनुकूल नसल्याने त्या निवडून येण्याजोग्या नाहीत असे श्रेष्ठींना वाटते आणि मतदारही स्त्री-उमेदवाराला मत द्यायला अनुत्सुक असतात. असे असता स्त्रियांना उमेदवारी मिळते ती केव्हा?

१) स्त्रीची व्यक्तिगत कर्तबगारी राजकीय प्रतिनिधी होण्यास योग्य आहे असे लोकांत प्रसृत असेल तर तिच्या राजकीय कर्तृत्वाची पावती म्हणून उमेदवारी दिली जाते. पण ही पावती स्त्रीला सहज मिळत नाही. उदा., यमुनाबाई खाडिलकरांनी आयुष्यभर राजकीय काम केले. मोकळा वेळ उपलब्ध होण्याचे वय होते. कामासाठी त्यांना पुरस्कार वगैरेही मिळाले होते, लोकांत नाव होते. खर्चासाठी गाठीला पैसा होता. तरीपण त्यांना दिल्लीला जाऊन यशवंतराव चव्हाणांतर्फे वर्णी लावावी लागली. पण अनुताई लिमये वा मृणालताई गोरे यांना पक्षाने आपणहून उमेदवारी दिली. राजकीय प्रतिस्पर्धी खूप असले म्हणजे वशिला लागतो असे खाडिलकरांनी म्हटले आहे.

२) कर्तृत्वाविनाही वशिल्याने उमेदवारी मिळते. घराण्याचा, सगेसंबंधांचा, आर्थिक संबंधांचा वशिला स्त्री-पुरुष दोघांनाही उमेदवारीस उपयुक्त ठरतो. पण पक्षात वजनदार असणाऱ्या माणसाच्या पत्नीची हौस पुरविणे वा त्याची मैत्रीण वा चाहती म्हणून मर्जीत असल्याने उमेदवारी मिळणे असे खास स्त्रीत्वाचे फायदे स्त्रीलाच मिळतात.

३) सहानुभूतीची लाट निर्माण करण्यासाठी मृत नेत्याच्या पत्नीच्या बहिणीला, कन्येला उमेदवारी मिळणे. मतदारांत निर्माण झालेल्या सहानुभूतीचा राजकीय फायदा उठविण्याचा हा प्रयत्न असतो. याची उदाहरणे देण्याची गरज नाही इतकी ती ठळकपणे नोंदलेली आहेत.

४) लोकभावनांचा उपयोग करून घेण्याची राजकीय पक्षांची प्रवृत्ती कधीकधी आदरणीय स्त्रियांना उमेदवारी देण्यातही दिसून येते. अनुताई लिमयांना आचार्य अत्रे यांच्याविरुद्ध उमेदवारी देताना अशा प्रकारचा विचार

अनुक्रमणिका

त्यांच्या पक्षाने केलेला दिसतो. वैशिष्ट्यपूर्ण स्त्रीत्वाचा उपयोग करण्याची प्रवृत्ती अन्यत्रही दिसते. उदा., चटकदार व्यक्तिमत्त्वाचा प्रभाव पडेल यादृष्टीने स्त्रियांना उमेदवारी. डॉ. शांता सप्तर्षी या व्यवसायात गाजलेल्या, पुरुषांच्या बरोबरीने सार्वजनिक ठिकाणी मुक्तपणे वावरणाऱ्या आहेत, आधुनिक स्त्रीचे एक प्रारूप म्हणून लोकांच्या नजरा वळवून घेताहेत यामुळे स.का. पाटलांनी त्यांना उमेदवारी देऊ केली. नटनट्यांना उमेदवारी याचमुळे मिळते. रणझुंजार धुमाळी करू शकणाऱ्या ममता बॅनर्जी, उमा भारती, चंद्रकांता गोयल यांसारख्या आगळ्या स्त्रीत्वाचाही उमेदवारनिवडीवर अनुकूल परिणाम होतो.

५) पण परंपरेला छेद देणारी स्त्रीव्यक्तिमत्त्वे पक्षासाठी आपले कौशल्य वापरीत असली तर ठीक. पक्षांतर्गत बाबीत मात्र तिच्या तशा वागण्याचा परिणाम अनुकूल होत नाही. श्रेष्ठी पुरुष, उमेदवाराच्या बाबतीत पक्षनिष्ठा, स्वनिष्ठा हे बघतातच; पण बंडखोर स्त्री आपल्या ऐकण्यात राहील, आपल्या विश्वासातली असेल, तरच तिला गुण मिळतात. भांडणाऱ्या आक्रमक बायकांना उमेदवारी मिळत नाही. तसेच अनाकर्षक व्यक्तिमत्त्वाच्या स्त्री-पुरुषांनाही उमेदवारी दिली जात नाही. विशेषतः स्त्रीचे कुरूप हेंगाडे व्यक्तिमत्त्व तिला राजकारणातही पाठी टाकते (*अंबेजोगाई, चर्चा*-२).

६) काही कारणाने स्वतः उमेदवार बनू न शकणाऱ्या वजनदार व्यक्ती आपल्या नातेवाईक स्त्रीला, पुष्कळदा पत्नीला, उमेदवारी देऊन अप्रत्यक्ष सत्ता मिळविण्याचा प्रयत्न करतात. एकंदरीतच, उमेदवार निवडताना, आपल्या ऐकण्यात राहील, आपल्या विश्वासातली पण धीट, पुरुषात वावरताना विचकणार नाही अशी व्यक्ती निवडण्याकडे कल असतो. पुरुषांच्या दबावाला बळी पडण्याची सर्वसामान्य स्त्रीची प्रवृत्ती असते. तो स्वभाव असतो वा ते वर्तन संस्कारगत असते. राजकीय वर्तुळात या प्रवृत्तीचा सन्मान होतो आणि त्यादृष्टीने कधीकधी पुरुषांपेक्षा स्त्रीला झुकते माप मिळते. (सत्ता मिळाल्यावर कळसूत्री बाहुली बदलते. आपण मुख्यमंत्रीपद सोडूच असे नाही, असे राबडीदेवी म्हणू लागते.)

७) पक्षाचे निर्णायक बळ असेल, पक्षाच्या बाजूने लाट असेल तर कोणालाही उमेदवारी देऊन चालते. ज्या दगडाला शेंदूर लावावा तो देव बनू शकतो. अशा वेळी पैशाचे, सत्तेचे, मैत्रीचे, प्रीतीचे वशिले उमेदवारी मिळण्यास निर्णायक ठरू शकतात. अन्यथा कोण जिंकू शकेल आणि जिंकल्यावर शेवटपर्यंत पक्षनिष्ठ वा स्वामिनिष्ठ राहू शकेल हा विचार प्रधान राहतो.

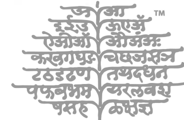
८) जिंकू शकण्याची क्षमता त्या व्यक्तिच्या लोकप्रतिमेवर, लोकप्रियतेवर, पैसा खर्च करण्याच्या ताकदीवर, धावपळ करण्याच्या ताकदीवर अवलंबून आहे असा आज समज दिसतो. यापैकी स्त्रियांच्या बाबतीत लोकांचे मत अनुकूल होण्यास त्यांचे चारित्र्यबळ, त्यांचे चटकदारपण आणि सहानुभूती वा दया निर्माण करू शकणारी परिस्थिती ही विशेष कारणे असतात. बाकी बहुतेक कारणे स्त्री व पुरुषांना समान असतात.

यात लक्षणीय अपवाद आक्रमक रणझुंजार व्यक्तिमत्त्वाचा. अशी व्यक्तिमत्त्वे लाभलेल्या स्त्रिया त्याचप्रकारच्या पुरुषांइतक्या लोकप्रिय नसतात, पक्षातही प्रिय नसतात असा काहींचा अनुभव आहे.

पैसेही बहुधा स्त्रीच्या मालकीचे नसतात. त्यामुळे पैसेवाल्याची बायको नवऱ्याच्या संमतीने उभी राहत असली तर तिच्या निवडीची शक्यता वाढते. प्रतिस्पर्धी पैसेवाला असेल तर सक्षम उमेदवारही मार खाताना आज दिसतो. त्यामुळे अशा परिस्थितीत स्त्रीच्या उमेदवारीचा विचार पाठी पडतो.

राजकीय वर्तुळात स्त्रियांबद्दल मत बनवताना चांगल्या वाईटाचे निकष काय असतात? अन्यत्र याबाबतीत स्त्रियांना लावल्या जाणाऱ्या निकषांपेक्षा ते वेगळे असत नाहीत. त्यांनी शोभा आणावी, सौजन्य-नम्रता-आज्ञाधारकपणा इत्यादींनी वातावरण निर्माण करावे अशी कल्पना आजही स्त्री-पुरुष राजकारण्यांच्या मनात दिसते.

९) ही राजकीय स्त्री-पुरुष नेते मंडळी स्त्रियांना राजकारणात समाविष्ट करून घेण्यासाठी प्रोत्साहन व संधी देण्यासाठी स्त्रियांना उमेदवारी देण्याची उत्सुकता दाखविताना दिसते का? स्त्री-उमेदवार वा नेते कोणीच तसे म्हणताना आढळले नाही. फरक इतकाच की, नेतेमंडळी आपण स्त्री-पुरुषभेद मानीत नाही म्हणून असे वागतो असे म्हणतात, तर स्त्री-उमेदवार,





नेतेमंडळीच्या स्त्रीविषयक दृष्टिकोनाला यासाठी जबाबदार धरतात. सक्षमीकरणाच्या दृष्टीने व साठी उमेदवारी, ही दृष्टी आजवर तळागाळातील पुरुषांबद्दलही वापरली गेलेली नाही.

१०) परिणामतः एखाद्या मतदारसंघात काम, व्यक्तिमत्त्व, जात, धर्म, अलीकडे पैशाचे पाठबळ, तडफदारी (गुंडांचा पाठिंबा) यामुळे जी व्यक्ती मतदारसंघात अधिक स्वीकार्ह ठरेल तिला उमेदवारी मिळते. विशेष कर्तबगारी नसेल तर समाजाला स्त्रीपेक्षा पुरुष अधिक स्वीकारार्ह असतात. पैशाला, कायदा हातात घेण्याच्या वृत्ती आणि ताकदीला आणि पुरुषत्वाला लोक (स्त्री व पुरुष) मान देतात हे राजकीय वास्तव आहे.

यापैकी पैसा स्त्रियांजवळ बहुधा नसतो. असलेला पैसा स्त्रियांजवळ बहुधा असत नाही. असलेला पैसा राजकारणावर उधळायची त्यांची मनोवृत्ती नसते. दंडुकेशाही-दहशत याचीही कुवत तिच्याकडे नसते.

बाई निवडून येणार नाही मग तिला तिकीट नको, अशी भूमिका मग पक्ष घेतात.

II निवडणूक लढण्यात स्त्रिया यशस्वी कधी होतात? अयशस्वी कधी?

१) स्वातंत्र्यापूर्वीचा २०-२५ वर्षांचा काळ असा दिसतो की, सुसंस्कृतपण, स्त्री-दाक्षिण्य, विद्वत्ता-अभ्यास, त्याग-सेवेची पार्श्वभूमी, इ. तत्कालीन पांढरपेशी गुणांना राजकारणात किंमत होती. स्त्रिया या गुणांच्या जोरावर यशस्वी होत.

२) स्वातंत्र्योत्तर काळात राजकारणात टिकायला वेगळ्या गुणांची आवश्यकता असते.

यमुनाबाई खाडिलकरांचे उदाहरण घेऊया. त्यांच्या आत्मकथनानुसार त्यांच्या सहकाऱ्यांनी त्यांना वशिल्याचे तट्टू मानले. शिवसेनेचा मुकाबला करण्यास भाग पडेल असा मतदारसंघ मुद्दाम दिला. शिवसेनेची निवडणुकीची रीत पूर्वापारचे कोणतेही शिष्ट संकेत न पाळणारी होती. बॅनर्स-पोस्टर्स फाडणे, मतदारांना भेटण्यास मज्जाव करणे, धक्काबुक्की करणे, अंगावर घाण टाकणे, घाणेरडी – विशेषतः अश्लील – भाषा व हावभाव करणे इ. विजय साजरा करण्यासाठीही शिवसेनेने यमुनाबाईंच्या घरासमोर 'असभ्य शिमगा' केला. त्यांच्याकडे पैसा होता पण घरी पुतण्याने यासाठी तीव्र विरोध केला. मतासाठी पैसे मोजण्याला त्यांनी नाकारले. सहकाऱ्यांनी त्यांचा पैसा उधळला.

सहकाऱ्यांनी वेळोवेळी दिशाभूल केली. नेमलेली कामे केली नाहीत. मतदानकेंद्रावरील अधिकाऱ्यांनीही शिवसेनेशी संगनमत करून मतदारांना चुकीचे मतदान करायला प्रवृत्त केले.

यमुनाबाई म्हणतात, "निवडणुकीइतका धूर्तपणा, कपटनीती आपणांकडे नाही. पैशानेही स्वकीयांनी बुडविले. निवडणुकीचा अनुभव नानाप्रकारे मला अपमानित करून गेला."

३) नवऱ्याचा विरोध, पैसे द्यायला पूर्ण नकार, मतदारसंघात स्वतःचे काम नव्हते अशी कबुली स्वतःच दिलेली त्यामुळे कार्यकर्त्यांत मोठा असंतोष, असे असतानाही श्रीमती पाध्ये, समाजवाद्यांची लाट असल्याने, १९५२ मध्ये म्युनिसिपालिटीवर निवडून आल्या.

४) मृणालताई गोरे जेव्हा जेव्हा निवडून आल्या तेव्हा तेव्हा स्वतःच्या राजकीय प्रतिमेच्या बळावर निवडून आल्या. शिवसेनेच्या उदयानंतर चारित्र्यहनन, दहशत यांचा उपयोग कळीचा ठरू लागल्यावर, शिवाय त्यांची राजकीय प्रतिमाही लोकांच्या आवडीनुरूप न राहिल्यावर, त्यांना पराभव पत्करावे लागले – नव्हे निवडणुकीच्या राजकारणातून निवृत्तीही घ्यावीसे वाटले.

५) अनुताई निवडून आल्या त्या स्वातंत्र्यानंतरच्या पहिल्या वीस-बावीस वर्षांच्या परिस्थितीत. त्यावेळी त्यांच्या सुसंस्कृत राजकारणाला दाद मिळू शकत होती. त्या हरल्या त्या आचार्य अत्र्यांसमोर. त्यांचे जेथे काम नाही, ओळख नाही असा मतदारसंघ आणि बेछूट चारित्र्यहनन करू शकणारी अत्रे व अन्य मंडळींची जीभ यामुळे त्या नामोहरमही झाल्या.

III स्त्रियाच राजकारणात, विशेषतः निवडणुकीच्या राजकारणात, उतरण्यास तयार नसतात.

काही नोंदविलेल्या आकडेवारीनुसार बुद्धिजीवी वर्गात स्त्री-पुरुष दोहोंमध्ये राजकारण व मतदानाबद्दल उदासीनता आढळते. पक्षनिवडमंडळांचाही अनुभव असा की, मतदारसंघात सामाजिक-





व्यावसायिक वा अन्यथा प्रतिष्ठित असणाऱ्या स्त्रिया निवडणुकीचे तिकीट घ्यायला राजी नसतात. त्याचे एक कारण त्यांच्या चालू कामावर राजकीय कामाचा विपरित परिणाम होईल, निःपक्षपाती प्रतिमा नाहीशी होईल, व्यवसायात तोटा होईल इ. असते. या वर्गाकडे सामाजिक कार्याची इच्छा – कधीकधी दृष्टीही – नसते. राजकीय तटस्थता, 'मला काय त्याचे?', 'काय फरक पडतोय?' अशा प्रकारची मनोवृत्ती असते.

पांढरपेशा बुद्धिजीवी वर्गातील स्त्रिया विकासकार्यात पुरुषांपेक्षा अधिक जाणीवेने, चिकाटीने व शिस्तीने काम करतात असा अनुभव बऱ्याच ठिकाणी नोंदवला गेला आहे. संघर्षाच्या कामातही स्त्रिया जिद्दीने पण समंजसपणे काम करतात. गोंधळासाठी गोंधळ, हल्ल्यासाठी हल्ला या गोष्टी पसंत करीत नाहीत. त्यामुळे पुरुषांपेक्षा अधिक कणखरपणे तग धरतात. हे ओळखून समाजधुरीण या कामांची भरपूर संधी त्यांना देऊ बघतात. पण समाजाच्या राजकीय, आर्थिक, इतकेच नव्हे तर सांस्कृतिक निर्णयप्रक्रियेत, स्त्रियांचा सहभाग समाजधुरीणांना अडचणीचा वाटतो. येथे आपण 'नकोसे' आहोत हे जाणवून स्त्रिया हा भाग टाळतात का? विधायक काम अनेक वर्षे केल्यानंतरही कार्यकर्त्या निवडणूक उमेदवारी वर्ज्य का मानतात? सहकाऱ्यांची गर्भित नापसंती इतकी प्रभावी ठरते?

पुढील भाष्ये पाहूया

१) "उच्चवर्णीय समाजातील स्त्रीवर्गाच्या जडणघडणीचा व राजकीय परिवर्तनविषयक गरजांचा अगदी ढोबळपणे विचार केला तरी लोकसभा निवडणुका लढविण्यासाठी त्यांच्यापैकी शेसव्वाशे स्त्रियादेखील पुढे येतील असे वाटत नाही."

२) "महिला मंडळे, कल्याणकार्य, शिक्षणसंस्था यांत जेवढ्या स्त्रिया आज आहेत त्यापेक्षा राजकारणात त्या नगण्य संख्येने आहेत. याचे कारण स्त्रियांना सुखासीन आयुष्य आवडते असा होत नाही. स्वातंत्र्यलढ्यात, स्वातंत्र्योत्तर सामाजिक-राजकीय-आर्थिक संघर्षात्मक चळवळींत स्त्रियांनी आपला योग्य वाटा उचलला आहे. धडाडी आणि धकाधकीत त्या कमी पडतात, कष्टाला माघार घेतात असे दिसत नाही. कॉम्रेड परुळेकरांपेक्षा अधिक धकाधकीचे आयुष्य गोदावरी परुळेकरांनी जगून दाखविले."

३-अ) "राजकारण दिवसेंदिवस गढूळ होत आहे आणि स्त्रियांना त्याचा उबग वाटत आहे. राजकीय सूडापोटी आपल्यावर वेगवेगळ्या प्रकारचे व्यक्तिगत हल्ले होतील आणि त्यातला चारित्र्यावरील हल्ला आपणांस पेलणार नाही असे स्त्रियांना वाटते. राजकारणात सतत सार्वजनिकरीत्या जगावे लागते, खाजगीपण राहत नाही, पुरुषांत अधिक मिसळावे लागते. यामुळे चारित्र्यहननाला वाव अधिक असतो."

३-ब) "लोकांची नजर इतकी दाहक आणि जिभा एवढ्या सैल झाल्या आहेत की, सार्वजनिक आयुष्यात येण्यास सुसंस्कृत, सुशिक्षित, संपन्न व समर्थ स्त्रीलाही अनिच्छा वाटते. शालीन, कुलीन परंपरेतील स्त्रीला तर त्याचा धाकच वाटतो."

३-क) "अजूनही पुरुषांचा – समाजाचा – स्त्रीविषयक दृष्टिकोन इतका संकुचित आहे की, महिलांचा राजकारणातील सहभाग हा पुरुषांच्या चेष्टेचा आणि स्त्रीच्या अनास्थेचा विषय बनून राहिला आहे."

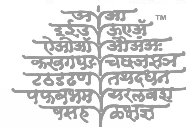
४) "ज्यांना सार्वजनिक कामाची दृष्टी वा इच्छा आहे त्या स्त्रियाही अनुत्सुक असतात." "राजकारणात दम नाही वा इतका प्रतिकूल दम आहे की, आपल्या ध्येयधोरणानुसार प्रत्यक्षात काही उतरविण्यास आपल्याला वाव मिळेल असे स्त्रियांना वाटत नाही."

५) "स्त्रियांचा आत्मकेंद्रित दृष्टिकोन, कौटुंबिक चौकटीतून बाहेर न पडण्याची मानसिकता, स्वतःभोवती उभारलेल्या संरक्षक भिंती, पुरुषी वर्चस्वाला आव्हान न देण्याची वृत्ती यामुळे त्या राजकारणात मोठ्या प्रमाणावर उतरत नाहीत."

६) "संसाराला स्त्रिया अग्रक्रम देतात आणि राजकारण हे संसाराला खीळ घालणे आहे असे मानतात. "ज्याची बायको सरपंच, त्याचा बुडाला प्रपंच." "राजकारण? अहो, ते चौवीस घंट्याचे काम. प्रपंचाचं मग काय करावं?"

७) "स्त्रीची घडणच अशी आहे की, सामान्य संसारी जीवनक्रम, यशस्वी व्यावसायिक जीवन (सामाजिक स्वीकृती+आर्थिक स्थैर्य) वा कला इ. साधना त्यांना सर्वाधिक समाधान देऊ शकतात. तुलनेने लोकप्रतिनिधीच्या आयुष्याचे वैय्यर्थ त्यांना जाणवते."

८) "ते राजकीय डावपेच, वेळकाळाची बंधने नसलेली





ती खलवतं, माणसांची गलवल, वेळी-अवेळी हिंडणे, नक्को ग बाई ते राजकारण."

९) "पक्षकार्य म्हणजे गटबाजी, राजकारण म्हणजे ठोकशाही, निवडणुका म्हणजे थैलीशाही. सत्तेसाठी मारामाऱ्या. हे बायकांचे काम नव्हे; ही तर पुरुषांची दुनिया! पैसे कुठून आणायचे भळाभळा ओतायला? अब्रूचे धिंडवडे निघतील, आणि पदोपदी गुंडांचा सामना करायला लागेल."

असे असता, ज्या थोड्या स्त्रिया राजकारणात असतात, उमेदवारी मागतात, घेतात, निवडून येऊन कामे करून दाखवितात, त्या कशा असतात?

१) त्या राजकारण आपले कार्यक्षेत्र मानणाऱ्या, त्या दृष्टीने ज्ञान-कौशल्ये यांचा संचय करणाऱ्या असतात. काहींना त्यांच्या पुरुषांचे संरक्षक कवच असते. काहींची सामाजिक- राजकीय प्रतिष्ठा निर्विवाद असते. सोनियावर झाला तसा हल्ला कधी इंदिरा गांधींवर झाला नाही. (तरीपण मधु लिमयांसारख्यांनी त्यांना हेटाळणीने 'गुंगी गुडिया' म्हटले होतेच. 'निदान आता आम्हाला रोज चांगला चेहरा बघायला मिळेल' – लोहिया म्हणाले होते.)

२) राजकारणात स्त्रियांचा सहभाग वाढल्याने स्त्रियांचे आत्मबल वाढेल, राजकारण सुधारेल, स्त्रीला अनुकूल असे परिवर्तन घडवून आणता येईल असा आदर्शवाद असणाऱ्या स्त्रिया हिरिरीने राजकारणात येतात.

३) आपल्या दीर्घ राजकीय कार्याची पावती उमेदवारी मिळण्यात आहे व आपल्याला हा न्याय मिळाला पाहिजे असे मानणाऱ्या स्त्रिया असतात.

४) चाळीस ते पन्नास वयोगटातील महिला लोकप्रतिनिधित्व करण्याची संधी घेतात. त्यांच्याजवळ उमेद असते, घराबाहेर-संसाराबाहेर पडण्याची सवड असते व चारित्र्यहननाचा उपसर्ग या वयात कमी होतो.

IV निवडून आल्यावर कोणत्या परिस्थितीत स्त्रिया परिणामकारक ठरतात?

१) ग्रामपंचायत, नगरपालिका, विधानसभा, लोकसभा या वेगवेगळ्या ठिकाणी परिणामकारक ठरण्यासाठी वेगवेगळ्या प्रकारची क्षमता व अनुकूलता लागते. तरीपण संपूर्णपणे अनुभवी माणूस – स्त्री वा पुरुष – लोकसभेत जातो तेव्हा परिणामकारक कार्य करण्यासाठी त्याला कोणत्या अडचणी पार कराव्या लागतात, ते एका खासदाराच्या शब्दांत : "आयुष्यात कोणतीही निवडणूक माहीत नसलेल्या किंवा राजकारणाचा गंध नसलेल्या माझ्यासारख्या सर्वसामान्य माणसाला जनतेने खासदार केले.... जनतेचे काम करायचे असे मी ठरविले. परंतु राजकारणातील खाचखळगे, खड्डे मला माहीत नसल्याने, तसेच या नव्या कार्यक्षेत्रातील कामाच्या पद्धतीची जाण नसल्याने माहिती करून घेण्यात बराच कालावधी गेला. ठिकठिकाणची राजकीय गटबाजी, त्यातील रस्सीखेच, प्रशासकीय यंत्रणेतील भ्रष्टाचार अशा अडथळ्यांच्या शर्यतीत निर्धारित कामे मी करू शकलो नाही." – शिवाजी कांबळे.

हे वर्णन प्रातिनिधिक मानायला हरकत नसावी.

२) खासदारकी हा सत्तेतील सहभाग म्हणता येईल का? सरकारच्या ध्येयधोरणावर, कृती-कार्यक्रमांवर, शासन-व्यवस्थेवर परिणाम करण्याच्या अवस्थेत खासदार असतो का? हा अधिक मूलगामी प्रश्न या संदर्भात विचारला जातो.

निवडलेल्या स्त्रीला योग्य प्रश्न निवडून त्याची योग्य दिशेने उकल करण्यासाठी पावले टाकता येतील का? प्रवाहाविरुद्ध पोहता येईल का? हा प्रश्न ग्रामपंचायतीपासून लोकसभेपर्यंत सर्वच संदर्भात विचारला जातो. याचे कारण चालू राजकारणात सहभाग एवढेच आंदोलकांचे मागणे नसते. राजकारणाचे रूप चांगल्या अर्थाने बदलण्याचे उद्दिष्ट आंदोलक मांडतात. निवडून आलेल्या स्त्रियांनी प्रचलित संरचनेत सामील होऊ नये, आजवरच्या पद्धतीने राजकीय खेळ्या खेळू नयेत, उदा. गुंडांचा पाठिंबा वापरू नये, दगाबाजी करू नये इ. सांगितले जाते. हे शक्य आहे का?

ग्रामपंचायतीचा अनुभव म्हणतो की, स्त्रियांनी कुठेकुठे असा संघर्ष केला? तशी प्रवृत्ती, धाडस दाखविले? *(अंबेजोगाई, चर्चा-२)*

३) स्त्री स्वतंत्रपणे काम करू शकेल का? या प्रश्नाचे उत्तर 'नाही' देणारे पुढे असे म्हणतात की, याचे कारण

तिचे स्त्रीत्व हे नसून राजकीय कामाचे स्वरूप हे आहे. राजकीय सत्ता स्वतःसाठी, स्वतःच्या गटासाठी, फारतर स्वतःच्या पक्षासाठी वापरण्याची प्रवृत्ती दृढमूल झाली आहे. राजकीय सत्ता, पदे व पैसा यांच्या आश्रयानेच काम करावयाचे ठरले आहे. यात बदल घडवून आणण्यासाठी लागणारी ताकद विरळ असते. ती प्रत्येकाकडे – मग ती स्त्री असो वा पुरुष – असू शकत नाही. म्हणून सर्वांना घेऊन अडखळतच पुढे जावे लागते.

४) स्त्रीप्रतिनिधीची परिणामकारकता तिच्या उमेदवार बनण्याआधीच्या राजकीय कार्यांवर अवलंबून असते. भक्कम राजकीय कार्य, पुढील कामाची दृष्टी, निष्ठा असल्याने मेहनतीची तयारी असलेल्या अनेक स्त्रिया अत्यंत परिणामकारक लोकप्रतिनिधी ठरतात. विशेषतः स्थानिक व राज्यपातळीवर हे आढळते. पण नुसतीच गर्दीची, मिरवण्याची, सभासंमेलनाची हौस एवढेच भांडवल असणाऱ्या 'विशाल महिला' परिणामकारक ठरत नाहीत.

५) लोकसभेत 'संसदपटू' म्हणविण्याजोग्या महिला आढळत नाहीत असे अनेकांचे निरीक्षण आहे. पण लोकसभेत यशस्वी होणारे संसदपटू हे खऱ्या अर्थाने लोकांचे प्रतिनिधी असतात का? असा आणखी एक विचाराला चालना देणारा प्रश्न यासंदर्भात विचारला गेला आहे.

६) अननुभवी स्त्री-पुरुषांना अडचणी सारख्याच असतात, मग स्त्रियांचे विशेष प्रश्न कोणते? स्थानिक स्वराज्यसंस्थेतील स्त्रियांच्या मते, स्त्रियांना कौशल्ये, ज्ञान प्राप्त झालेले नसते आणि ते प्राप्त करून घ्यायला इतरांकडे जायला संकोच वाटतो. आपले अज्ञान प्रकट केले तर लोक हसतील ही भीती. याशिवाय अशाप्रकारचे मार्गदर्शन करून त्यांना सक्षम करण्याची वृत्ती सहकाऱ्यांत नसते. सहकारी, वरिष्ठ व बहुतांश पुरुष असतात. बायकांचे काम आपल्या हाती घेऊन करून देऊन त्यांना आपले आश्रित बनविणे, बाहुल्या बनविणे हेच सोपे आणि शक्य आहे, कदाचित योग्य व आपल्या हिताचे आहे, असे या सहकाऱ्यांना वाटते (*अंबेजोगाई चर्चा-३*).

७) एक आशावादी व तर्कसंगत दृष्टिकोनही पुढे मांडला जातो. समाजात पन्नास टक्के असणाऱ्या स्त्रियांचे हितसंबंध, उरलेल्या पन्नास टक्क्यांच्या संगोपक या भूमिकेतून स्त्रिया काम करीत असल्याने, समाजाच्या व्यापक हितसंबंधांना पूरक असे असतात. स्त्रीवर्गाला या हितसंबंधांची अबोध अशी जाणीव नित्य असते. संघर्षामध्ये नमते घेणे, समजून घेणे, सोसत जाणे पण प्रहार न करणे या तिच्या वागणुकीचा एक अर्थ हा पण आहे. (दुसरा अर्थ, अर्थातच, भेकडपणा हा आहे.) त्यामुळे विचारपूर्वक कृती करावयाची ठरविल्यास स्त्रिया व्यापक समाजहित लक्षात घेऊनच कृती-कार्यक्रम ठरवतील, तो विधायक असेल, विकास, प्रगती, स्वास्थ्य याला पोषक असेल. स्त्रियांचा एक प्रभावी गट निर्माण झाला तर निवडून आलेल्या लोकप्रतिनिधींनी आजवर ज्या चुका केल्या त्या करण्याचा दबाव स्त्रियांवर येणार नाही. आपली वेगळी दिशा काय असावी याचा विचार करून त्या लोकसभेच्या कामकाजाला, सरकारच्या ध्येयधोरणाला वेगळे वळण देऊ शकतील. (पण त्यासाठी आजची पुरुषविरोधी, क्वचित पुरुषद्वेषकेंद्रित विचारसरणी त्यांना तपासून घ्यावी लागेल.)

मनमोहन सिंग-निरसिंह राव यांचे श्रेय, आघाड्यांचे राजकारण वगैरेंविषयी

– १ –

पन्नालाल सुराणा

फेब्रु.'९८ च्या संपादकीयातील एकंदर मांडणी ठीक आहे. पण दोन बाबी खटकणाऱ्या आहेत.

अर्थव्यवस्था खुली करण्याच्या दिशेने मनमोहन सिंग-नरसिंह राव यांनी "जी पावले टाकली, ती वेळीच टाकली गेली, असा निर्वाळा इतिहास कालांतराने देईल.... तशी ती टाकली गेली नसती तर काय घडू शकले असते याची कल्पना सोविएत रशियाचे आतून कोसळणे पाहून करता येते." असे श्री. पळशीकरांनी म्हटले आहे.

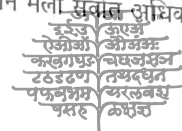
सोव्हिएत रशियात घडले ते मुख्यतः असे की, झारच्या काळापासून अनेक राष्ट्रांना जबरदस्तीने आपल्या साम्राज्यात ठेवले होते. १९१७ च्या क्रांतीनंतर सत्तेवर आलेल्या कम्युनिस्ट पक्षाने ती व्यवस्था चालू ठेवली होती, एवढेच नव्हे तर दुसऱ्या महायुद्धाच्या काळात स्टॅलिनने इस्टोनिया, ल्युथिआनिया आदी चार देशांना आपल्या अंकित करून घेतले होते. राजकीयदृष्ट्या सत्तेचे सर्वंकष केंद्रीकरण झाले होते. सत्ताधाऱ्यांवर टीका करण्याचा किंवा पर्यायी पक्ष उभारण्याचा नागरिकांना अधिकार नव्हता. गोर्वाचोवने ती राजकीय व्यवस्था खुली केली. त्यामुळे वेगवेगळी राष्ट्रे स्वतंत्र झाली. त्यांच्यापैकी अनेकांनी लोकशाही राज्यपद्धती स्वीकारली. सोव्हिएट युनियनच्या विघटनाचे स्वरूप मुख्यतः राजकीय आहे. तेथे आदेशावर आधारलेली बंदिस्त अर्थव्यवस्था होती व खाजगी भांडवलदारांना उद्योग-व्यवसाय करायला परवानगी नव्हती हेही खरे. या धोरणातही बदल झाला, पण तो बेतावेताने झाला. अनेक उद्योग-व्यवसाय अद्यापही सरकारी मालकीचे आहेत.

नरसिंह राव-मनमोहन सिंग यांनी १९९१-९५ या काळात केले ते नेमके काय होते? उद्योगात परकीय भांडवलदारांना अनिर्बंध प्रवेश दिला, व त्या अर्थाने देशी उद्योगांना असलेले संरक्षण संपवले एवढेच. याची सुरुवातसुद्धा १९८१ साली इंदिरा गांधींनी केली होती. मात्र बँकिंग, विमा या क्षेत्रात परकीय भांडवलाला अनिर्बंध प्रवेश देण्याचे धोरण अद्यापही स्वीकारले गेलेले नाही; व तसे करणे इष्ट नाही अशी भावना बळावू लागली आहे. काही सार्वजनिक उपक्रमांच्या काही शेअर्सची विक्री करण्यात आली. त्यांची मालकी खाजगी करण्याचा त्यामागे हेतू नसून महसुली तूट उभी करण्यासाठी तो पैसा वापरला जात आहे. सबसिड्यांचे प्रमाण फारसे कमी करता आलेले नाही. ते शक्य दिसत नाही. सामाजिक न्यायाच्या दृष्टीने इष्टही नाही. वीजनिर्मिती व वाहतूकीचे काही प्रमाणात खाजगीकरण झाले असले तरी सिंचन, वाहतूक, दळणवळण, वीजनिर्मिती व वितरण यांत सार्वजनिक गुंतवणूक वाढवली पाहिजे असे आता देशीच नव्हे तर परदेशी गुंतवणूकदारसुद्धा म्हणू लागले आहेत. रुपया चालू खात्यावर परिवर्तनीय झाला, पण भांडवली खात्यावर तसा करण्याची घाई करू नये असेच आता सर्व जाणकारांचे मत दिसते. जागतिक व्यापार करारामुळे पेटंट, शेतमालाची आयातनिर्यात वगैरेबाबत काही वादग्रस्त प्रश्न समोर आले आहेत. सगळ्यात महत्त्वाचे म्हणजे सरकारी अनुत्पादक खर्चात काटकसर करण्याची कृती ना नरसिंहराव-मनमोहन सिंगना करता आली, ना चिंदबरमना.

निव्वळ देखरेखीचे काम करणारी नोकरशाही विसर्जित करणे नितांत आवश्यक आहे. अनेक समाजवाद्यांनीसुद्धा ती मागणी वारंवार केली आहे. पण मनमोहन सिंगना तेही करता आले नाही.

थोडक्यात काय की, १९९१ साली आर्थिक धोरणांत जे थोडेफार बदल झाले ते युगप्रवर्तक नव्हते. तशी पावले उचलली नसती तर आपली अर्थव्यवस्था कोलमडून पडली असती असे मानायलाही जागा नाही. तशी ती फार सरकार नियंत्रित नव्हतीच. देशातले ८५ टक्के व्यवसायउद्योजकांच्या (यात शेतकरीही आले) नियंत्रणाखाली आहेत. त्यापैकी काही सहकारी व जॉइंट स्टॉक कंपन्यांच्या रूपाने स्वायत्तरीत्या संघटित आहेत. भारतीय अर्थव्यवस्थेचे हे वैशिष्ट्य तिला अंगभूत चिवटपणा देत आले आहे.

पळशीकरांचे जे विधान मला सर्वांत अधिक खटकले ते,





म्हणजे "एक पर्व समाप्त व्हावे ही ऐतिहासिक नियतीच होती, आणि कदाचित भारतीय लोकशाहीची एक ऐतिहासिक गरजही होती."

'नियती' हा शब्द वापरण्याने दैववादावर किंवा अंधश्रद्धेवर विसंवल्यासारखे वाटते. जाणत्यांनी अशा शब्दांचा वापर टाळणे आवश्यक आहे. कारण सर्वसामान्य वाचक अलंकारिक अर्थ न समजल्याने आपल्या जुन्या अंधश्रद्धांना नवे समर्थन मिळाले असे मानू लागतो. काँग्रेसच्या पाठिंब्यावर सत्तारूढ झालेली आघाडी आज ना उद्या कोसळणार हे कुणालाही सहज लक्षात येत होते. उपमा हे युक्तिवादाचे चांगले माध्यम नव्हे. पण समजायला सोपे जावे म्हणून मी उदाहरण देतो की, एखादा युवक रस्त्यावर लक्ष केंद्रित न करता इकडेतिकडे बघत जोरात चालला आहे व थोड्याच अंतरावर खड्डा आहे, तर तो त्यात पडणार हे उघड आहे. त्यासाठी 'नियती', 'ऐतिहासिक गरज' असे शब्द कशाला वापरायचे?

भारतीय राजकारणात संयुक्त आघाड्यांचे युग समाप्त झाले असे म्हणायला वाव नाही. द्विपक्ष पद्धतीच आदर्श होय, संयुक्त आघाड्या ही विकृती होय – असे मानून राजकारणाचे विश्लेषण करणे पुरेसे तटस्थपणाचे वाटत नाही. पक्षोपपक्षांची संख्या वेसुमार वाढणे, राष्ट्रीय व्याप्तीचे पक्ष दुर्बळ होणे या बाबी चिंताजनक आहेत खऱ्या; पण या देशाचे नागरिक व त्यांच्यातून पुढे आलेले राजकीय नेते राजकारणाचा कुठला आकृतिबंध विकसित करतील हे ठामपणे सांगणे अवघड आहे. त्यांना कुठल्या तरी ठरीव साच्यात बसवण्याचा प्रयत्नही करू नये. सत्तालालसा व संधिसाधुपणा कमी व्हावा, जनहितकारी धोरणे व कार्यक्रम यांच्या अंमलबजावणीवर भर देणारे राजकीय पक्ष किंवा त्यांच्या आघाड्या मजबूत व्हाव्यात या दिशेने भारतीय राजकारण वळावे असा प्रयत्न जागरूक नागरिकांनी केला पाहिजे.

जगताप वस्ती, पो. आसू. ता. परंडा,
जि. उस्मानाबाद

– २ –

वसंतराव पळशीकर

महाराष्ट्रातील समाजवादी चळवळीतले एक ज्येष्ठ क्रियाशील, निष्ठावंत कार्यकर्ते म्हणून श्री. पन्नालाल सुराणा यांना आपण ओळखतो. स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतरच्या पन्नास वर्षांतील आर्थिक-राजकीय घडामोडींचे, स्थित्यंतरांचे अभ्यासू वृत्तीने त्यांनी सातत्याने निरीक्षण – परीक्षण व त्यासंबंधी लेखनही केले आहे. काही काळ पन्नालाल राष्ट्र सेवा दलाचे अध्यक्ष आणि 'मराठवाडा' या दैनिकाचे संपादकही राहिले.

*नवभारत*च्या फेब्रुवारी १९९८ च्या अंकातील संपादकीयाची दखल पत्राद्वारे आपली टीकाटिप्पणी कळवून त्यांनी घेतली याचे आम्हांला मोठे समाधान आहे. संपादकीयातले दोन मुद्दे त्यांना टीकेस पात्र वाटले. 'नव्या आर्थिक धोरणां'चा अंगीकार वेळीच केल्याबद्दल मनमोहन सिंग-नरसिंह राव यांची केलेली भलावण त्यांना अनाठायी वाटते. १९९८ च्या लोकसभेच्या निवडणुकीच्या निकालांवर भाष्य करताना वापरलेले 'नियती', 'ऐतिहासिक गरज' हे शब्द त्यांना खटकले; तसेच आघाड्यांच्या अस्तित्वाची व त्या पार पाडीत असलेल्या महत्त्वपूर्ण भूमिकेची विधायक वृत्तीने नोंद घ्यायला हवी, असे त्यांना वाटले. या दोन्ही मुद्यांबद्दल त्यांनी जी टिप्पणी केली आहे तिचे मन:पूर्वक स्वागत करून संवाद साधण्याच्या भूमिकेमधून प्रतिसाद देत आहे.

सुरुवात थोडी आडवळण घेऊन करणार आहे.

इंग्लंडमधील जहाल डावे समाजवादी *सोशलिस्ट रजिस्टर* नावाचे एक वार्षिक प्रसिद्ध करीत असतात. (१९९८ सालीही याचे प्रकाशन चालू आहे का याची कल्पना नाही.) या मालेतील एक वार्षिक, १९९० च्या आसपास वाचण्यात आले. त्यामध्ये सोविएत रशियातील आर्थिक-राजकीय स्थितीबद्दल चार-पाच लेख विशेष विभाग म्हणून समाविष्ट केले होते. वेळीच दखल घेतली नाही तर सोविएत रशिया राजकीय-आर्थिक ताण सहन करू शकणार नाही, आंतरिक दबावामुळेच तो कोसळेल, कदाचित विघटितही होईल असे लेखकांनी म्हटले होते. हे लेख १९८५ च्या आसपासच्या वास्तवावर आधारित होते. (ते १९८८ चे वार्षिक होते असे आठवते.) समाजवादी निष्ठा वादातीत असलेले हे सर्व लेखक होते.

ते लेख वाचून मनात ठसलेला सर्वसाधारण बोध पुढील प्रकारे सांगता येईल. (१) पक्षीय-शासकीय पदाधिकारी/





नोकरशाही यंत्रणेची मगरमिठी अर्थव्यवस्थेला न परवडण्याइतकी अकार्यक्षम आहे; (२) ही यंत्रणा स्वार्थांध, सत्तालोलुप व भ्रष्ट आहे. ती सामान्य जनतेची नाडवणूक व शोषण करण्यासाठी जणू आहे; (३) निर्णयप्रक्रियेचे केंद्रीकरण, नियमांची गुंतागुंत व नियंत्रणांचा अतिरेक यामुळे शासनयंत्रणेत एक मठ्ठपणा, आंधळेपणा उत्पन्न झालेला आहे; साचेबंदपणा व जाड्य आले आहे. वेगवेगळ्या पातळ्यांवर बोकाळलेला भ्रष्टाचार नष्ट करण्यासाठी केलेल्या उपाययोजना त्यात वाढच करण्यास साहाय्यभूत होतात; (४) अर्थव्यवस्थेची संघटित व असंघटित अशी विभागणी झालेली आहे. संघटित क्षेत्रातील कर्मचारी कामगार अतिसुरक्षित आहेत, कामचुकारपणाही कमालीचा वाढलेला आहे, आणि जास्तीत जास्त लाभ स्वतःच्या पदरात पाडून घेण्यावर यांचा कटाक्ष आहे.

सोविएत रशियातील स्थितीविषयी वर उल्लेख केलेले लेख वाचत असताना, आपल्या देशातील नोकरशाही, पांढरपेशा मध्यमवर्ग व संघटित क्षेत्रातील कर्मचारी-कामगार वर्ग यांच्याविषयींचा अनुभवच समोर ठेवला जात आहे असे मनात येत राहिले. सोविएत रशियाच्या संदर्भात दिलेला इशारा आपल्यालाही लागू आहे असे ठसले.

अठराव्या-एकोणिसाव्या शतकांमध्ये झारशाहीच्या अमलाखाली रशियाने एक मोठे साम्राज्य स्थापन केले हे सुराणांचे म्हणणे खरेच आहे. अशा अनेकानेक राष्ट्रिक लोकसमूहांना एकत्र बांधून ठेवून एक संघराज्यात्मक रचना १९१७ च्या क्रांतीनंतर निर्माण केली गेली. पण आपण अंकित, परतंत्र आहोत ही भावना ७० वर्षांच्या साम्यवादी सर्वंकष पक्षशाहीनंतर विरून न जाता वाढीसच लागली. तो ताण होता ही गोष्टही खरी. पण सोविएत रशियाची अर्थव्यवस्था प्रथमतः कोसळली व ती कोसळल्यामुळे उत्पन्न झालेल्या अस्थिर व प्रवाही परिस्थितीत राजकीय विघटन रोखणे अशक्य झाले, हे अधिक यथार्थ वर्णन ठरेल.

समाजवादी समाजरचनेच्या दिशेने वाटचाल करण्याचे उद्दिष्ट बाळगून पं. नेहरूंनी संक्रमणकाळासाठी मिश्र अर्थव्यवस्थेचा आकृतिबंध स्वीकारला. शासनाचे कळीच्या क्षेत्रांवर प्रभुत्व/मक्तेदारी, खाजगी क्षेत्रावर निर्बंध व त्याचे नियंत्रण, सार्वजनिक (सरकारी) क्षेत्राचा विस्तार, नियोजन, 'कल्याणकारी राज्या'ची शासकीय चौकटीत निर्मिती ही वैशिष्ट्ये होती. पन्नालाल म्हणतात तसे खाजगी क्षेत्र ८५ टक्के राहिले असेलही. पण या क्षेत्रावर कायम एक दडपण ठेवलेले होते. पं. नेहरू यांनी व्यावहारिक मर्यादांपोटी केलेली लोकशाही चौकटीतली ती तडजोड होती, की त्यांच्या प्रगल्भ विचारांची ती खूण होती, की त्यांच्या 'संभ्रमित बुद्धी'चा तो आविष्कार होता?

संमिश्र अर्थव्यवस्थेच्या आकृतिबंधाद्वारे १९५० नंतरच्या काळात अर्थव्यवस्थेचे आधुनिकीकरण, औद्योगीकरण, वाढ व विकास या गोष्टी साध्य झाल्या. ही कामगिरी कमी लेखण्याचे काही कारण नाही. पण एकेकाळी उपकारक ठरलेला हा साचा, त्यात उत्पन्न झालेला दोष, भ्रष्टता, दुबळेपणा व बंदिस्तपणा यांच्यामुळे प्राणघातक ठरू लागला होता. आर्थिक-सामाजिक न्याय व समता प्रस्थापनेच्या दृष्टीने वाटचाल कधीच कुंठित झाली होती. दूरदृष्टीने विचार करता खाजगी क्षेत्रातील भांडवली शेती व उद्योग-व्यापार यांच्या निकोप व सुदृढ वाढीच्या आडच हा साचा येत होता. कर्जाच्या बोजाखाली शासनाचे कंबरडे मोडायला आले होते.

भारतीय अर्थव्यवस्थेतील संघटित क्षेत्र असंघटित क्षेत्रातील जनतेचे वसाहतवादी शोषण करीत आहे याकडे काही वर्षांपूर्वी प्रा. वि.म. दांडेकर यांनी लक्ष वेधले होतेच. शासकीय निर्बंध व 'लायसेन्स परमिट' राज यांचे दडपण असले तरी, शासनाने अतिसंरक्षित अशी मोठी बाजारपेठ येथील उद्योगधंद्यांना उपलब्ध करून दिली होती. नोकरशाही व राजकारणी यांना राजी करून घेण्याच्या भ्रष्ट रीतींचा अवलंब करून संरक्षित बाजारपेठेच्या आधारे आपला लाभ करून घेण्यात उद्योगधंदेवाले पुरेसे यशस्वी ठरत होते. नियोजन-नियंत्रणे-विविध कल्याणकारी योजना यांमधून नोकरशाहीचा प्रचंड विस्तार झाला. काही क्षेत्रांचे राष्ट्रीयीकरण, सरकारीकरण झाल्याने यात भरच पडली. शासकीय, निमशासकीय, तसेच सरकारीकरणाचा लाभ पदरात पडणारा हा जो नोकरदार वर्ग भरभराटला आहे त्याची भूमिका 'काम कमीत कमी तर पगार व सोयी-सवलती जास्तीत जास्त' ही राहिली आहे. आजचे विभिन्न समाजघटकांचे मागण्यांचे जे अर्थकारण-राजकारण चालते त्याचा रोख, 'आम्ही पुरेसे उत्पादन करू वा न करू – म्हणजे शक्य तर नाहीच करणार – पण आमच्या भरभराटीची हमी शासनाने घ्यावी' असा असतो. सत्ता मिळविण्याच्या व राखण्याच्या 'लोकाराधनी' (पॉप्युलिस्ट) राजकारणामधून शासन नवनवे बोजे उचलत गेले. म्हणजे, जागतिक अर्थव्यवस्थेच्या स्पर्धात्मक आघातापासून संरक्षण

देऊन शासनाने येथील 'धनदांड्या' भांडवली शक्तींना जसे लाडावून ठेवले व सोकावू दिले तसेच एका मोठ्या मध्यमवर्गालाही लाडावून ठेवले. तोही मग सोकावत गेलाच.

या सर्व काळात दोन नंबरच्या 'काळ्या' पैशावर चालणारी एक समांतर अर्थव्यवस्था फोफावत गेली. ती अधिकृत अर्थव्यवस्थेला पोखरत, दुबळी बनवीत राहिली. राजकारणी व नोकरशाही यंत्रणा नियंत्रणे-निर्बंध यांच्या जंजाळाचा फायदा उठवून तिची पुष्टी सक्रियपणे करीत असल्याचेच चित्र समोर येत राहिले.

तगून राहण्यासाठी आपल्या अर्थव्यवस्थेची मदार, उत्तरोत्तर वाढत्या प्रमाणावर, दोन गोष्टींवर ठेवली जात असल्याचे दिसत होते. एक, भारतातील जनसामान्यांचे प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष मार्गांनी शोषण व त्यांचे जीवनाधार असलेल्या नैसर्गिक संसाधनांची लुवाडणूक. दुसरी मदार, देशी वा परकीय कर्ज उभारून त्या त्या वेळी सोडवणूक करून घेत राहावयाचे. सरकारने जबाबदारी उचलावी, हमी द्यावी यामधून न्याय व समता यांच्या प्रस्थापनेच्या दिशेने पुढचे पाऊल न पडता ती एका ऐतखाऊ लाभधारक वर्गाची अर्थव्यवस्थेला मगरमिठी बसण्याच्या दिशेने वाटचाल ठरत गेली. शासनालाही उचललेली वाढती जबाबदारी पेलणे दिवसेंदिवस अवघड जाऊ लागले.

जागतिक अर्थव्यवस्थेशी आपली सांगड होतीच. आयात वाढत जाणे पण निर्यातीत वाढ न होणे या प्रकारचे असंतुलन मुख्यत्वेकरून मदत न कर्जे यांच्या द्वारे भरून काढून आपण आजचे मरण उद्यावर ढकलत होतो. खाजगी परदेशी भांडवलाच्या आयातीवर बंधने होती. भांडवलदारांच्या अर्थव्यवस्थेतील प्रवेशावर बंधने होती. पण याचा अर्थ, एका बाजूला, सरकारच्या खांद्यावर कर्जाचा बोजा वाढत राहणे आणि, दुसऱ्या बाजूला, खाजगी क्षेत्राला अकार्यक्षम व बेजबाबदार राहण्यास मोकळीक राहू देऊन लाडावून ठेवणे असा होत होता.

पन्नालाल सुराणा म्हणतात त्याप्रमाणे, संमिश्र अर्थव्यवस्थेत, ८५ टक्के क्षेत्र खाजगीच होते. पण या क्षेत्राची अर्थव्यवस्थेच्या आधुनिक क्षेत्रात मोठ्या प्रमाणावर रोजगार उत्पन्न करण्याची क्षमता नव्हती. अंशतः भांडवलाच्या कमतरतेचा मुद्दा व अंशतः शासकीय निर्बंधांचा मुद्दा होता. शासनाची तर अवस्था केविलवाणी होत चालली होती. प्रत्येक मोठ्या विकास प्रकल्पासाठी परकीय मदत वा कर्ज आवश्यक ठरत होते.

ही कोंडी तातडीने फोडावयास हवीच होती. साम्यवादी देशांमध्ये दीर्घकाळ राबविलेल्या सर्वंकष नियंत्रणाखालील शासकीय अर्थव्यवस्थेच्या आकृतिबंधाचा, सोविएत रशिया व चीन हे दोन मोठे देशच त्याग करायला निघाल्याचे याच काळात स्पष्ट झाले. तो श्रेष्ठतर सोडाच, पण कोणत्याही लायकीचा पर्याय म्हणून उरला नव्हता. गांधीजीप्रणीत स्वावलंबी स्वदेशी अर्थव्यवस्था एक विचार म्हणूनही, नगण्य व्यक्ती सोडल्या तर, मनात रुजलेला नव्हता. (आजही नाही). म्हणजे संमिश्र अर्थव्यवस्थेच्या व्यापक चौकटीतच वळण बदलणे ही तातडीची गरज होती. अर्थव्यवस्थेच्या खाजगी व सार्वजनिक/सरकारी क्षेत्रांमध्ये शिरलेले मुख्य दोष दूर करण्याचे आव्हान होते. ज्याचे ओझे शासनाने न उचलून चालेल ते ओझे खांद्यावरून उतरवणे, नोकरशाहीच्या मगरमिठीतून अर्थव्यवस्थेची सोडवणूक करणे, विशेष लाभांची – सबसिड्यांची, अतिरेकी संरक्षणाची, सुरक्षित बाजारपेठेची सवय झालेल्या घटकांच्या हितसंबंधी विळख्यामधून अर्थव्यवस्थेची मुक्तता करणे, भांडवलाचा पुरवठा वाढविणे व नवे रोजगार निर्माण करणे, निर्यात वाढविणे या दिशेने वळण बदलणे आवश्यक होते.

१९८१ सालीच इंदिरा गांधींनी दिशा/वळण बदलण्यास सुरुवात केली होती असे पन्नालाल म्हणतात, ते खरेही असेल. पण मनमोहन सिंगांचे पहिले अंदाजपत्रक व त्यांनी प्रविष्ट केलेली भूमिका व धोरणे हा एक नवे वळण घेण्याचा ठळक निर्णय होता.

मनमोहन सिंग हे जागतिक भांडवलशाही व्यवस्थेचे, बहुराष्ट्रीय कंपन्यांचे, जागतिक बँक-आंतरराष्ट्रीय नाणेनिधी-सारख्या संस्थांचे पित्ते आहेत ही टीका अयोग्य होती. संमिश्र अर्थव्यवस्थेची कास त्यांनी सोडली नव्हती. १९५१ ते १९९१ या चाळीस वर्षांच्या काळातील तिच्या वाटचालीत उत्पन्न झालेले दोष व कमकुवतपणा काढून टाकून अर्थव्यवस्था अधिक सक्षम व संपन्न बनविणे हेच त्यांचे उद्दिष्ट होते.

१९९१-९५ या काळात मनमोहन सिंग-नरसिंह राव यांनी 'उद्योगात परकीय भांडवलदारांना अनिर्बंध प्रवेश दिला, व त्या अर्थाने देशी उद्योगांना असलेले संरक्षण संपवले एवढेच' हे सुराणांचे म्हणणे मनमोहन सिंग यांच्या आर्थिक भूमिकेला, रणनीतीला न्याय देत नाही. भारतीय अर्थव्यवस्था कुबड्यांच्या टेकूवरच कायम उभी ठेवणे इष्टही नव्हते व शक्यही नव्हते, हे त्यांनी स्वीकारले. दुसरी सत्य परिस्थितीही त्यांनी जाणली. अशा कुबड्यांच्या जोरावर टिकवून धरलेल्या अर्थव्यवस्थेचा

अनुक्रमणिका

खरा लाभ एक अल्पसंख्य वर्गच लाटत होता, व त्याने देशाला एक प्रकारे ओलीस ठेवले होते. या वर्गाच्या हितसंबंधांना धक्का देण्यासाठी, त्याच्या लोभीपणाला, कामचुकारपणाला आवर घालण्यासाठी कुवड्या काढून घेणे गरजेचे होतेच. ती गोष्ट मनमोहन सिंगांनी हाती घेतली. याचे श्रेय मनमोहन सिंगांना द्यायला हवे.

जागतिक भांडवली अर्थव्यवस्थेचा दबाव, तिला हवी त्या अर्थाने भारतीय अर्थव्यवस्था 'खुली' करून घेण्यासाठी प्रचंड आहे. भारतातील लाडावलेल्या, सुखावलेल्या हितसंबंधी शक्तींचाही आपले सगळे लाभ टिकून राहण्यासाठी असाच प्रचंड रेटा आहे. या दोन्ही हितसंबंधी शक्तींचा सामना करून, त्यांना पराभूत करून भारतीय अर्थव्यवस्थेला सुदृढ व संपन्न करण्याचे आव्हान आज उपस्थित झाले आहे.

संमिश्र अर्थव्यवस्थेच्या व्यापक भूमिकेशी एकनिष्ठ राहून अंगीकारलेली 'नवीन आर्थिक धोरणे' यशस्वी झाली, आणि संमिश्र अर्थव्यवस्था निकोप, सुदृढ व संपन्न झाली, तरी *नवभारत*च्या आद्य संस्थापक-संपादकांना जो समाजवादी-सर्वोदयी समाज येथे निर्माण करावयाचा होता त्या दिशेने वाटचाल होणार नाही. मग, ज्यांची आजही लोकशाही समाजवाद-सर्वोदय यांच्यावर निष्ठा आहे त्यांचे काम मनमोहन सिंग यांनी अधिक अवघड करून ठेवले आहे का?

१९५१-१९९१ या काळात पं. नेहरूंच्या आर्थिक धोरणांना विरोध करण्याच्या ओघात समाजवादी-साम्यवादी, सर्वोदयी मंडळींच्याही युक्तिवादांमध्ये व भूमिकांमध्ये साचेबंदपणा आला होता. त्या साचेबंद अर्थकारण-राजकारण यामधून समाजवादासाठी शक्तींची बांधणी होण्याऐवजी वेगळेच काही घडत होते. पण ते बघण्याचा डोळसपणा गमावलेला होता. मनमोहन सिंगांच्या 'नवीन आर्थिक धोरणां'चे जे काही परिणाम झाले आहेत. आम्हांलाही आमच्या साच्यांमधून बाहेर पडून, डोळसपणे आव्हानास सामोरे जाणे भाग पडत आहे. दुर्दैवाची गोष्ट अशी की, वास्तव कमालीचे बदलले असूनही, आमची मने कालबाह्य साच्याचा नि युक्तिवादांचा आश्रय सोडण्यास तयार नाही.

दैववाद विरुद्ध प्रयत्नवाद अशी मांडणी प्रतिष्ठित आहे. विशेषतः बुद्धिवादी, प्रागतिक विचारसरणी मानणाऱ्या मंडळींमध्ये. प्रयत्न सोडून द्यावयाचे, थांबवायचे, हताश होऊन जे नशिबात होईल ते होईल असे म्हणून निष्क्रिय बनावयाचे – अशी स्थिती व्यक्तींची होते, नाही असे नाही. पण दैव, नियती या संकल्पना मानणाऱ्या सर्वांचे वागणे सदैव असेच होते असे व्यवहारात आढळत नाही. म्हणजे, 'दैव', 'नियती' या संकल्पनांचा आशय व त्यांचा स्वीकार एकच एक प्रकारचा असत नाही, ही गोष्ट स्पष्ट व्हावी.

जगाचे नियंत्रण करणारी एक शक्ती आहे, ती काय घडणार ते आधीच सगळे ठरवून ठेवते, व आपण कितीही प्रयत्न केले तरी तिने ठरविलेले असते तेच अखेरीस घडते; कारण ते घडणेच नियत असते ही नियतीविषयीची एक धारणा. ही माणसाला निष्क्रिय, हताश, परावलंबी बनवितेच असे नाही. आपण आपल्या सदसद्विवेकाला अनुसरून नैतिक कर्तव्याचे कसोशीने पालन करावे, तेवढेच आपल्या हाती असते; शेवटी, जे घडणार आहे तेच घडणार, या भूमिकेतूनही माणसे जगतात. 'नियती'ची संकल्पना ईश्वरी इच्छा वा निर्णय याच्याशीच जोडलेली असायला हवी असे काही नाही. ती इहवादी संकल्पनापण असू शकते.

काँग्रेसच्या विस्तीर्ण वटवृक्षाच्या छत्रछायेखाली देश स्वातंत्र्यानंतर दीर्घकाळ राहिला. पण जन्म आलेला माणूस एक दिवस मरणार हे जसे नियत आहे, व या अर्थाने मृत्यू ही नियती आहे, तसेच या काँग्रेसच्या वटवृक्षाची वेगवेगळ्या कारणांनी पडझड होत, तो आतून पोखरला जात, तो एक दिवस कोसळावा ही ऐतिहासिक नियतीच होती असे म्हणणे गैर का वाटावे? काँग्रेसच्या छत्रछायेमुळे स्वातंत्र्योत्तर काळात भारतात लोकशाही पुरेशी खोलवर रुजू शकली. (उदाहरणादाखल पाकिस्तान, बांगला देश वा इतरही देश यांची उदाहरणे पाहावीत). पण उत्तरोत्तर तिचे असे एक सावट लोकशाहीवर पडू लागले होते. ते सावट नष्ट होणे ही ऐतिहासिक गरज होती असे म्हणण्यात गैर काय?

'नियती', 'ऐतिहासिक गरज' यांसारखे शब्द वापरले हे पन्नालाल यांना खटकले. या प्रकारच्या शब्दांच्या वापरामधून दैववादाला व अंधश्रद्धेला खतपाणी मिळण्याचा धोका त्यांना दिसतो. याचाही विचार करूया.

दोन पक्ष असले तरच ती लोकशाही खरी व आदर्श, वा संयुक्त आघाड्यांचे युग आता समाप्त झाले, या दोहोंपैकी कोणतेच विधान मूळ लेखात केलेले नव्हते. भारतात येता काही काळ अनेक पक्ष असणार, त्यातले बरेच प्रदेशापुरते

प्रवळ असणार आणि त्यामुळे युत्या/आघाड्या या अटळ आहेत, असेच म्हटले आहे.

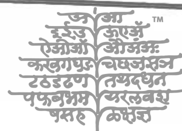
पण 'आघाड्यांचे युग' हे लोकशाहीच्या विकासाचे वा उच्चतर टप्प्याचे जणू चिन्ह आहे अशी याची भलावण जी अलीकडे केली जात आहे ती मान्य केलेली नाही. अनेक पक्ष राहिले तरी, लोकशाहीच्या निकोपतेच्या व सुदृढतेच्या दृष्टीने दोन पक्ष इतरांपेक्षा मोठे, देशव्यापी व प्रवळ असणे इष्ट व आवश्यक असल्याचे म्हटले आहे.

आघाडीचे राजकारण हीच विकृती अशी भूमिकाही मांडलेली नाही. पण भाजपने सत्ता संपादन करण्यासाठी निवडणुकांच्या निकालानंतर ज्या प्रकारे मित्र पक्ष जोडले आणि वहुमत वनविले ती सर्व प्रक्रिया अ-विकृत आहे असे म्हणता येईल का? फार तर, सद्यःपरिस्थितीत 'टाळता न येण्यासारखे दुरित' असे म्हणता येईल.

आघाड्यांचे राजकारण, आघाड्यांची मंत्रिमंडळे व त्यांचा कारभार यांचा तसा बऱ्यापैकी अनुभव भारतात आपण घेतला आहे. पक्षवदलू राजकारण्यांचाही अनुभव घेतला आहे. तेव्हा आघाड्यांच्या राजकारणावावत, कारभारावावत डावे-उजवे, तर-तम करून काही मांडणी करता येईल. हे काम आमच्यापेक्षा पन्नालाल अधिक नीटपणे व नेमकेपणाने, आवश्यक त्या तटस्थपणे करू शकतील. हा विषय त्यांनी तात्त्विक-ऐतिहासिक अंगांनी हाताळल्यास *नवभारत*मध्ये त्यांचे लेखन प्रसिद्ध करण्यास आम्हांला आवडेलच.

प्रादेशिक पक्ष, त्यांचे स्थान व प्रयोजन काय, त्यांच्या मर्यादा कोणत्या, ते प्रवळ ठरणे कधी इष्ट व कधी घातक का ठरते, 'दुवळे केंद्र व प्रवळ राज्य' ही संघराज्याची स्थिती खरोखर इष्ट का, याही प्रश्नांची चर्चा त्यांनी करावी असे आवाहन आम्ही त्यांना करतो.







अनुक्रमणिका